Die Lehre
vom Sentimento Fondamentale
bei Rosmini nach ihrer Anlage.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

vorgelegt von

Georg Schwaiger.

Fulda 1914

Druck der Fuldaer Actiendruckerei.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552317_0017

Die Lehre
vom Sentimento Fondamentale
bei Rosmini nach ihrer Anlage.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion)

der K. Ludwig-Maximilians-Universität

zu München

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

vorgelegt von

Georg Schwaiger.

Fulda 1914

Druck der Fuldaer Actiendruckerei.

Eingereicht am 30. Mai 1913.

Genehmigt auf Antrag des Herrn Professors Dr. Baeumker.

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Juli 1913.

Herrn

Geheimrat Professor

Dr. Clemens Baeumker

meinem hochverehrten Lehrer

gewidmet.

Abkürzungen für die wiederholt zitierten Werke:

1) N. S. Nuovo Saggio sull' origine delle idee. Zitiert nach der Edizione sesta, eseguita sulla quinta riveduta dall' autore. Intra 1876. Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische gibt die Nr. an. Wo in den Werken Rosminis der Text nicht in Nummern gegliedert ist, gibt die arabische Ziffer die Seite an.

2) Pr. Principî della scienza morale. Zitiert nach der Ausgabe Napoli, Batelli, Bd. IX, o. J. Die Ziffer gibt die Seite an.

3) St. Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale. Wie unter 2.

4) Rin. Rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da A. Rosmini-Serbati. Zitiert nach der Seconda Edizion, Milano 1840. Die Ziffer gibt hier die Seite an.

5) A. Antropologia in servigio della scienza morale. Zitiert nach der Seconda Edizione riveduta dall' autore, Novara 1847. Die Ziffer gibt die Nr. an.

6) Tr. Trattato della coscienza morale. Zitiert nach der Seconda Edizione, Milano 1844. Die Ziffer gibt die Nr. an.

7) Sst. Sistema filosofico. Zitiert nach der Seconda Edizione, Torino 1911.

8) Teod. Teodicea. Zitiert nach der Seconda edizione ritoccata dall' autore, Torino 1857. Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische gibt die Nr. an. Der erste Band gibt den Inhalt des I. Bandes der Opuscoli filosofici (1827—1828) wieder. In diesem Sinne wurde die Teodicea zitiert.

9) Ps. Psicologia. Zitiert nach der Ausgabe Novara 1846. Die römische Ziffer gibt den Band an, die arabische bezeichnet die Nr. Ps. I ap. bedeutet den dem I. Bd. beigegebenen Appendix.

10) J. Introduzione. Ausgabe Casale 1850. Die arabischen Ziffern geben die Seiten an.

11) Ar. Aristotele esposto ed esaminato, Torino 1857 (posthum). Die Ziffer gibt die Nr. an.

12) Teos. Teosofia. Band I—III Torino 1859—1864, IV—V Intra 1869—1875. Die römische Ziffer gibt den Band, die arabische die Nr. in I—IV, die Seite in V an (V ist nicht mehr durchnummeriert).

13) Ep. Epistolario completo di A. Rosmini-Serbati, Torino 1897. Die römische Ziffer gibt den Band, die arabische den Brief an.

14) Vita. La vita di A. Rosmini, Torino 1897. Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische die Seite.

15) R. R. Rivista Rosminiana (Periodico), Voghera (anfangs Lodi). Die römische Ziffer gibt den Jahrgang, die arabische die Seite an.

16) P. A. R. Per A. Rosmini nel primo centenario della sua nascita, Milano 1897. Die arabische Ziffer gibt die Seite an, die römische den Band.

17) Sarlo, Le basi. F. de Sarlo, Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, Roma 1893.

18) Ferri, Essai. L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle, Paris 1869. Die römische Ziffer bezeichnet den Band, die arabische die Seite.

19) Palhoriès. F. Palhoriès, La philosophie de Rosmini, Paris 1908 (mit guten bibliographischen Angaben auf p. 389 sqq.). Die Ziffer gibt die Seite an.

20) Die Monographien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters sind aus Cl. Baeumker und G. v. Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen 1891 sqq.

21) De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale . . ., Paris et Bruxelles 1900. Die Ziffer gibt die Nr. an.

32) Ravaisson, La philosophie en France au XIXe siècle, zitiert nach der 3. Auflage, Paris 1889. Die Ziffer gibt die Seite an.

Die sonst zitierten Werke haben kein Sigel.

Einleitung:

Rosminis Ideologie als Grundlage seines philosophischen Systems.

Es ist für die moderne Philosophie charakteristisch geworden, dass sie es mit J. Locke[1]) für notwendig erklärt, allen weiteren philosophischen, insbesondere allen metaphysischen Untersuchungen — soweit sie selber solche für möglich hält[2]) — die Besinnung auf das Erkennen selbst: auf seine Quellen, Faktoren und Grenzen voranzustellen[3]).

---

[1]) J. Locke, An essay concerning human understanding I 1 sqq.

[2]) Zur Kritik einer absoluten Metaphysik z. v. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig 1862, I² 36 ff. Zur Frage nach der Möglichkeit einer transzendenten Metaphysik z. v. Cl. Baeumker, Einige Gedanken über Metaph. u. ihre Entwicklung in der hellenischen Philosophie — abgedruckt im Jahresbericht der Görresgesellschaft, Phil. Sekt. 1884, 67 ff. — „. . . welche, den realen Charakter der metaph. Wissenschaft zu erweisen sich bemühen" 68 (1).

[3]) Z. v. A. Riehl, Der philos. Kritizismus . . ., Leipzig 1908, I² 2. z. v. 98 ff. — E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Wissenschaft u. Philos. der neueren Zeit, Berlin 1911, I², sieht die Keime der Entwicklung in der Renaissance. — A. Schmid, Erkenntnislehre, Freiburg 1890, sagt, dass die neuere Philosophie seit Cartesius in weit durchgreifenderer Weise, als es von Sokrates (I 95) bis auf Thomas v. Aquino (I 97) geschehen ist, den Zweifel zum bewegenden Hebel der Spekulation gemacht hat (I 97). — W. Windelband erklärt: Wie jede grosse Epoche der Geschichte der Philosophie ist auch die sokratisch-platonische durch die Aufstellung des erkenntnistheoretischen Problems bedingt. Diese Wendung des Denkens auf sich selbst vollzieht sich hier zum ersten Male, und es ist die wissenschaftliche Grösse Platons, darin das Wesentliche und Entscheidende an dem Auftreten des Sokrates erkannt zu haben. Platon, Stuttgart 1910⁵, 66. — Rosmini sagt mit Bezug auf seine Zeit (J. 378): „questione . . . di cui più si occupa oggidì il mondo . . . dell' origine delle idee. Z. v. Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines, Paris 1746. — In Kants Kritik der reinen Vernunft erreichte die erkenntnistheoretische Strömung ihren Höhepunkt.

Das war[1]) auch die Anschauung von Antonio Rosmini-Serbati[2]) — wie er sie mit seinem Landsmanne P. Galluppi[3]) teilte.

Schon in den „Kleinen philosophischen Schriften" (Opuscoli filosofici, 1826—7), die sozusagen vor den grossen philosophischen Werken der kommenden Jahre (1830 ff.) präludieren, finden sich die Spuren davon[4]). Die „Neue Untersuchung über den Ursprung der Ideen" (Nuovo Saggio sull' origine delle idee) zusammen mit der „Erneuerung der Philosophie in Italien" (Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal Conte T. Mamiani[5]) ed esaminato da A. Rosmini-Serbati) brachte die auf der historisch-kritischen[6]) und

---

[1]) Das hat schon A. Schmid, Erkenntnislehre I 53 ff. betont, nur hat er Galluppi doch etwas zu stark hinter Rosmini zurucktreten lassen: I 53, 29.

[2]) Biographisches: F. Paoli, Memorie della ,vita di A. Rosmini, Rovereto 1880—1884. La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote del l'Istituto della carità, Torino 1897, Hauptwerk. In der deutschen Literatur: F. X. Kraus, A. Rosmini, Deutsche Rundschau, Berlin 1888; wieder abgedruckt in Essays, Berlin 1896, II. A. Dyroff, Rosmini, München o. J.

[3]) P. Galluppi (1770—1846), Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, Napoli 1819—1832. Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant, Messina 1827. Von den übrigen Werken sei hier für sich genannt: Filosofia della volontà, Napoli 1832—1840. Ueber Galluppi z. v. L .Ferri, Essai I 31 sqq. — Darauf, dass beide auf die Erkenntnistheorie zurückgehen, hat schon R. Mariano hingewiesen: La philosophie contemporaine en Italie, Paris 1868, 49. Doch ist das nicht der einzige Berührungspunkt, wie Mariano meint (49); darüber später. A. Conti, Storia della filosofia, Firenze 1888, II 572 und V. Lastrucci, P. Galluppi, Studio critico, Firenze 1890, 245 sqq. gehen aber doch zu weit mit der Behauptung — zitiert nach R. R. II (1907—1908) 645 (1) — dass R. ein Schüler von G. sei. Wie in R. R. a. a. O. schon im allgemeinen bemerkt, enthalten die Briefe R.s über die Frage nach dem Verhältnisse bedeutsame Aufschlüsse, z. B. Ep. III 938, 1080; VII 4138; XI 7090; z. v. Ferri, Essai I 129. Weiteres im Verlauf der Darstellung.

[4]) Teod. l I, c. XIV sqq., XXVII sq.; n. 151. Z. v. Ep. II 714, 331; N. S. I prefazione n. 2, III n. 1062, Pr. 12 (1).

[5]) T. Mamiani (1799—1885), Del rinnovamento dell' antica filosofia italiana, Parigi 1834, Firenze 1836. Mamiani antwortete auf R.s Kritik mit: Sei lettere all' abate A. R. intorno al libro intitolato: Il Rinnovamento . . ., Parigi 1838, Firenze 1842. R. erwiderte nicht mehr: Rin. (sec. ediz.), Vorbemerkung. Von den andern philosophischen Schriften M.s seien genannt: Dell' ontologia e del metodo, Parigi 1841, Firenze 1843. Fondamento della filosofia del diritto, principalmente del diritto penale, Torino 1853, u. Confessioni di un metafisico, Firenze 1865. Ueber ihn Ferri, Essai II 3 sqq.

[6]) N. S. I. Es möge hier bemerkt werden, dass R.s Werke eine sehr grosse Berücksichtigung der Geschichte der Philosophie aller Perioden ausweisen, selbst der indischen Philosophie (Ps. I n. 509 sqq., Ep. VII 3794, 3795), wohl unter dem Einflusse des allgemeinen Interesses seiner Zeit. Anquetil-Duperron, Jones, Colebrooke (von R. benutzt), Wilson, F. W. Schlegel um die Wende des 19. Jahrhunderts . . . öffneten den Zugang zur indischen Spekulation (nach einer Notiz v. M. Baumgartner im ‚Hochland' I 717).

psychologisch-analytischen [1]) Betrachtungsweise aufgebaute Ideologie, von der die Logik nach Rosmini eine Fortsetzung bildet [2]).

„Wie kommt das Denken zu seinem Objekt, oder einfacher, in welcher Weise vollzieht sich die Bildung der Begriffe“: darin sieht Rosmini das ideologische Problem [3]).

Ihnen folgten Schopenhauer und sein Schüler Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 1 und 2. Besonders hat R. auch zu seiner Zeit halbvergessene Philosophen seines Landes wieder in Erinnerung zu bringen gesucht (A. n. 239 [2]; Ep. VII 3967): z. B. N. S. II n. 438 (1) T. V. Falletti, Saggio sopra l'origine delle umane cognizioni dell' abate Condillac, tradotto colle osservazioni critiche di . . .

[1]) N. S. II; III; III n. 1467, 1468, 1071 (1), 1382, 1143 (1); II n. 1038, 474; Sst. n. 11 sqq., 24, 58 sqq.; Teos. I n. 25 sq.; Ep. III 1330; IX 5483. Z. v. K. Werner, R.s Stellung in der Geschichte der neueren Philos., der italienischen insbesondere, Wien 1884, 39. — R. betont, dass seine Untersuchung nicht kritizistisch-transzendentalen Charakter trage. Aehnlich wie Hegel (Enzyklopädie § 10, § 41 Zusatz 1) erklärt R.: La ragione . . . col ragionamento non si può trascendere: quindi una filosofia trascendentale in questo senso, è intrinsecamente assurda . . . N. S. III n. 1089; Ep. III 1330. Die schon viel erörterte Frage des Verhältnisses R.s zu Kant kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es seien nur Hauptstellen der Kritik genannt: Teod. n. 146 sq.; N. S. I n. 331—336, 353 sq., 361—363; III 1190—1193; A. n. 495 sq.; Teos. V 485 sqq., die unter verschiedenen Gesichtspunkten einesteils auf die Scheidung der Denk- und Seinsordnung dringt, andernteils aber die absolute Trennung der Innen- und Aussenwelt entschieden bestreitet und schliesslich die Möglichkeit einer die Erfahrung methodisch-kritisch überschreitenden Transzendentalphilosophie (Teosofia) behauptet (Ps. II n. 778 zusammen mit N. S. III n. 1213 sqq. Della cognizione delle essenze). Vgl. Späteres. Sehr eingehend setzt R. sich auch in der Ethik mit Kant auseinander in Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale, Cap. V, Art. XI und XII mit vielen Paragraphen.

[2]) Rin. 240; Ps. I n. 23, 43. Prefaz. alle opere metafisiche (vorgedruckt der Ps. I) n. 9. Z. v. Sst. n. 9; Ep. III 1330.

[3]) N. S. I n. 355 mit der Ueberschrift: Si prosegue a mettere in chiaro il problema dell' ideologia. n. 352, 45, 126, 386; J. 351 che cosa sono le idee? Ecco la gran questione: sta qui a mio avviso, il problema della filosofia . . . 365 sqq., 378; Ep. III 1330. Die Wahl des Terminus „Ideologie“ ist demnach zunächst wohl vom Problem, so wie sich es R. stellte (N. S. sull' origine delle idee) herzuleiten. Es darf aber darin wohl auch die sich nahelegende Beziehung auf die französischen Ideologen — ein Begriff, bei dem es freilich schwer fällt, ihn präzis zu fassen (Picavet, Les idéologues, Paris 1891, 20 sqq.) — gesehen werden. R. bringt ein paar mal Gli ideologi: N. S. II n. 732 sqq. (Ueberschrift), 938 in Zusammenhang mit der Theorie der Sinneswahrnehmung. Sonst begreift er darunter alle jene, die sich mit dem Erkenntnisproblem im Sinne des Ursprungs der Ideen beschäftigt haben: N. S. II n. 388; Ps. I n. 122; J. 383. Uebrigens hat R. die Schule der „Ideologen“ (Picavet a. a. O. 572 sq.) viel berücksichtigt (z. v. Picavet a. a. O. IX). Es mag dazu noch bemerkt sein,

Zeitgeschichtlich bedeutet die Frage für den Autor des Nuovo Saggio die entschiedene Frontstellung gegenüber dem Sensualismus[1]. Er war von Frankreich her, besonders durch Condillacs Aufenthalt am Hofe in Parma begünstigt, in Italien[2] eingedrungen und hatte sich zuweilen in seltsamer Mischung[3] mit idealistischen Elementen bis auf Rosminis Tage erhalten. Persönlich trat er ihm nahe, — doch in sehr gemilderter Form — in seinem Lehrer P. Orsi[4] und in einigen Professoren der Paduaner Universität[5].

In seiner Gegnerschaft zum Sensualismus begegnet sich Rosmini

---

dass in der italienischen philosophischen Literatur der Terminus schon vor R. gebraucht wird, z. B. M. Gioja (1767—1828), Ideologia, Milano 1822. Ueber ihn z. v. Ferri, Essai I 10—17. R. hat sich mit Gioja in einem seiner ersten philosophischen Versuche kritisch beschäftigt: Breve esposiz. del filos. di M. G., aufgenommen in Opuscoli filos. II — nach N. S. I n. 72 (1) —, von seinen frühen Studien die bedeutendste nach P. A. R. I 466. Ebenso erscheint der Terminus auch bei Galluppi. Er bemerkt nun einerseits ausdrücklich: Il nome d'ideologia è di fresca data ed usato pochi anni sono in Francia. Io lo ritengo perchè mi sembra adattato alla natura, della scienza che trattiamo, la quale si versa su la natura e su l'origine delle nostre idee (Elementi di filosofia II, Bologna 1837, Ideologia § 2).

[1]) Rin. 592 che l'intelletto non sia il medesimo del sentimento, sebbene i sensisti facessero l'estremo di loro possa a farlo credere, non si può concedere; e mi rimetto intorno a ciò a quello che è detto nel N. S. . . . 563 sqq. Der Dualismus von sentire und intendere (N. S. I n. 3, 39; II n. 716; III n. 1164; Rin. c. L, LI; A. n. 506 sqq.; Sst. n. 122; Ps. I n. 291, 398, 402, 507; Ep. IV 1564) bildet bei R. wie bei Aristoteles (Anal. post. I 31; De an. III 4, 429 b. 14—18) und in der Scholastik (Wulf 330, 1a) die Grundlage seiner Ideologie (Ep. VI 3090), nur dass R. ihn so stark betont, dass er in Platon (z. v. Phaidros, Symposion) — dem Heraklit und Parmenides hierin vorangegangen waren — den Höhepunkt der antiken Erkenntnislehre sehen konnte (Teos. IV 315; Rin. 210).

[2]) Ferri, Essai I 1 sqq. N. S. I, n. 99. In der Anmerkung gibt R. einen interessanten Ueberblick über die philosophische Situation in Italien zur Zeit des Erscheinens des N. S.; z. v. II n. 389 (1).

[3]) Z. v. Palhoriès 1 sqq.

[4]) J. 91; Ep. III 1063, 1155. Ferri, Essai I 77. Ihm widmete R. den N. S. Vita I 80.

[5]) Wie Cicognara, Del bello. Ragionamenti di . . ., Firenze 1808; z. v. Dyroff, Rosmini 26. Von ihnen erscheint C. Baldinotti in R.s Werken wieder: Rin. 372; Teos. III n. 1184 (1); V 512 (1). Prefaz. alle opere metafisiche n. 18. Ep. I 109, 111. Vita I 117 mit (1). Ferri, Essai I 77 . . . commençait à réagir timidement contre le sensualisme, mais son enseignement s'en écartait si peu . . . B. schrieb: De recta humanae mentis institutione, Ticini 1787. Tentaminum metaphysicorum libri tres, Patavii 1807. In ersterem heisst es z. B. n. 387: Conscientia, ratio, sensus et auctoritas sunt fontes. Oder n. 388: Ego . . . sensationem appello, eam animae modificationem, quae ab omni intelligentia seiungitur.

wieder mit P. Galluppi [1]), doch ist die seine noch viel entschiedener auch gegen jede Form sensualistischer Nachwirkungen in der Erkenntnislehre gerichtet [2]).

Sachlich muss die Lösung der schwierigen Frage das Fundament legen für die Philosophie des Geistes [3]) wie für die Philosophie überhaupt [4]).

Aber einen bedeutsamen Gegensatz [5]) glaubt Rosmini dabei zwischen der modernen Philosophie und sich statuieren zu müssen.

Er geht an dieser bedeutsamen Stelle mit Thomas von Aquino [6]) auf Aristoteles [7]) zurück, der in seiner Schrift über die Seele wie in seiner Metaphysik lehrt, dass die Potenzen der Seele nur durch ihre Akte erkannt werden können.

So betont Rosmini gegen Locke, Condillac und ihre Nachfolger, dass die Untersuchung nicht ohne weiteres mit den Erkenntnispotenzen sich beschäftigen könne, sondern sich von den aktuell-konkreten Erkenntnissen, wie das Bewusstsein sie ausweist, sich leiten lassen müsse.

Die Lösung des Problems darf aber weiter nicht mit Kant [8]) oder Reinhold [9]) oder Hegel [10]) auf die subjektiven Akte als solche basiert werden, sondern mnss aus deren Objekt gewonnen werden.

---

[1]) Ferri, Essai I 38 sq.; Palhoriès 7 sq. Z. v. N. S I n. 51, wo R. aus den lettere filosofiche eine Stelle, die sensualistische Kritik des Substanzbegriffes betreffend, aushebt.

[2]) . . . di cui ho tanto combattuto il soggettivismo Ep. VII 4138; XI 7090, XIII 8080. Prefazione alle opere metafisiche n. 15.

[4]) N. S. I n. 355, 298 (2) 119; Ep. VIII. 4503.

[3]) N. S. III n. 1478; Rin. 4, 5; Sst. n. 9; Ep. VII 3838 . . . nè la psicologia, nè la cosmologia, . . . è possibile, senza che un' Ideologia le preceda, perocchè è dall' ideologia che parte ogni solido sapere . . . III 1394 l'ideologia deve precedere l'ontologia; Teos. I n. 17, 21 sqq. 27, 38.

[5]) N. S. I n. 50—57, 278—282; II n. 410; Ps. II n. 1019, 935 sqq.; Teos. I n. 27.

[6]) R. verweist (Ps. II n. 735 [2]) auf In l. de causis, Sect. VI., wo für das Axiom, dass jedes Ding durch seine Aktualität erkannt wird, auf Aristoteles, Met. IX verwiesen ist. Z. v. 1 Sent. 7, 1. 2a; S. th. I 77, 3; De Ver. 15, 2c.

[7]) De an. II 4, 415a 16—20; z. v. I 1, 402b 10—14. R. verweist a. a. O. auf Metaph. IX (sc. 1051a, 29—30). Ueber die grundlegende Bedeutung dieses Axioms z. v. M. Glossner, Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders Albert des Grossen Lehre vom objektiven Ursprung der intellektuellen Erkenntnis verglichen mit dem subjektiven Prinzip der neueren Philosophie, Regensburg 1880, 2, 23, 64 ff., 70 ff.

[8]) N. S. III n. 1382, 1384. Z. v. Teos. V 466 sqq. (Dalla diversità de' termini viene l'origine della diversità delle potenze dello spirito umano), 617.

[9]) N. S. III n. 1390 sq, 1476 mit (1).

[10]) Rin. 311 (1). Im N. S. fehlt Hegel noch. Es erscheinen wohl Kant, Fichte, Schelling, Bouterwek, Bardili (III n. 1383—1428); erst in den späteren Auflagen ist auch auf Hegel in kurzen, aber treffenden Be-

Es ist das bei dem Autor des Nuovo Saggio wohl verständlich; für ihn ist ja die eingeborne [1]), durch einen intellektuellen Sinn (senso intellettuale) [2]) uns unmittelbar ohne Urteil [3]) gegebene Idee (idea innata)

---

merkungen Bezug genommen. Die eigentliche Auseinandersetzung mit Hegel bringen vor allem Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica (geschrieben 1846 f., veröffentlicht posthum Torino 1883) u. Logica, Intra 1868[2]. Nach Morgott, Studien über die italienische Philosophie der Gegenwart, war R. in Italien einer der ersten, der sich kritisch mit der Lehre H.s auseinandersetzte . . . (Katholik 1868, II 535; z v. Ep. VIII 4458).

[1]) N. S. II n. 413—466, 467—472: L'idea dell' essere è innata; z. v. 459, I n. 222, 366, 389 mit Berufung auf Platon (z. v. Teos. I n. 311 sq.), Leibniz, Kant; III n. 1040. Sst n. 34: Bei R. verbinden sich die beiden Auffassungsweisen: die psychologische und die erkenntnistheoretisch-logische zu einer. Und das psychologische Eingeborensein fasst er im engsten Sinne des Wortes. Insofern es sich aber auch für R. bei der idea innata um das apriorische Element in der Erkenntnis handelt, beruft er sich mit Recht auf seine grossen Vorgänger.

[2]) V' ha nell' uomo un senso intellettuale N. S. II n. 553, 1020 (2); III n. 1158 (1). A. n. 525; Teos V 556 sq. Neben der rein objektiven Form dieses intellektuellen Sinnes kennt R. auch eine rein subjektive (N. S. II n. 553; über ihr Verhältnis Ps. II n. 999; Teos. V 487, 557, 372).

[3]) N. S. II n. 540–552; z. v. 534, 406—409, 423; Rin. 240; Teos. I n. 213; V 394 sqq. (Doppia maniera di essere delle cose in sè stesse e in noi); 471 (d'inesistenza propria dell' essere . . .), 472 (der höchste Grund für die Möglichkeit dieser Inesistenz) l'essere ideale per sua propria natura inesiste ab eterno, e non fatto, nella mente divina onde le menti finite partecipano di quest' ente che ha l'inesistere come sua naturale proprietà. Z. v. 486. Es muss indes bemerkt werden, dass R. in seiner Logik den der Intuition eigenen Charakter der Unmittelbarkeit nicht mehr rein aufrecht erhalten hat — vielleicht unter dem Einflusse Hegels. Darüber z. v. Benzoni, Dottrina dell' essere nel sistema rosminiano, Fano 1888, 70 sq. Zur Geschichte der Lehre von den eingebornen Ideen z. v. die Skizzierung derselben in v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Sitzungsberichte der bayer. Akademie der Wissenschaften, histor.-phil. Klasse 1899, I 21 ff. Ueber die Stellung des Aristoteles, der „einerseits von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten spricht, von denen alle andern abhängen, und alle Erkenntnisse, die wir im Verlaufe unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach von Anfang an in der Seele liegen lässt" (De an. II 5. 417b 18; III 4. 429a 27—28, 8. 431b 21), andererseits „die Möglichkeit eines angebornen Wissens bestreitet" (Anal. post. I, initium; Met. I 9, 992b 30—31) z. v. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II[3] 2, 192 ff., 193 (4). R. glaubte, Aristoteles im Sinne eines aktuell angebornen Erkennens verstehen zu dürten (N. S. I n. 259 sqq.). — Wenn man von diesem Punkte aus die Frage stellt, ob R. in den Grundlinien seiner Ideologie mit dem von ihm so hochgeschätzten und so viel berücksichtigten Fürsten der Scholastik übereinstimme, so ist hierin u. a. M. Liberatore (Trattato della conoscenza intellettuale, Roma 1857 sqq., Recht zu geben', der dies bestreitet (E. Franz, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin — eine gekürzte Uebersetzung des zuletzt genannten Werkes — Mainz 1861 n. 127, 256 sqq., 249 sq.), wenn auch gewiss manches gegen die weitere Behauptung (128 ff.) geltend

des indeterminierten Seins (idea dell' essere indeterminato, idea dell' essere in universale[1]), essenza dell' ente)[2]) das Objekt[3])

zu machen wäre, R.s Lehre führe zum Subjektivismus. R. selbst glaubte sich in Uebereinstimmung mit Thomas v. Aquino (N. S. II n. 471, 477 sq.; Rin. 637 sqq.). Diese Auffassung vertritt auch P. M. Ferré in seinem 11 Bände starken Werke Degli Universali, Casale 1880—1886, und G. Muzio in seiner Doktoratsthese (Bologna 1913): La teoria ideologica di A. Rosmini si accorda fondamentalmente con quella di S. Tommaso d'Aquino (nach R. R. VIII 53).

[1]) Von den immer wiederkehrenden Stellen seien nur ein paar besonders markante ausgehoben: N. S. I n. 54, 379—384 (aus der Kritik der Vielzahl der Formen bei Kant); II n. 424 sq, 434; III n. 1177 sqq.

[2]) Sst. n. 18, 23, 26; Teos. II n. 835; V 514; z. v. IV (L'Idea) n. 11, 16. Ueber die idea delle essere als ‚das Mögliche' N. S. II n. 408 sqq., 423 sqq., 543 sqq; Sst. n. 37; besonders Teos. IV (L'Idea) n. 47 sqq.

[3]) N. S. I n 384 L'idea dell' ente in universale . . . è per sè oggetto. 331; II n. 415 sq.; III n. 1158 quella mirabile proprietà dell' essere, l'oggettività assoluta. 1225, 1440 sqq.; z v. 1080 Dichiarazione maggiore della nozione d'oggetto. Rin. l. III c. XXXIX sqq., XI, III sqq. A. n. 506 sq., 524; Sst. n. 18, 31, 35; Ps. I n. 209, 238; ap. n. 121 sqq.; II n. 1327 sqq.; J. IV Sull' essenza del conoscere; Teos. III n. 1331; V 370, 399 sq., 401 sq.; Ep. IV 1564. Darin, dass R. das erkenntnistheoretische Problem mit so viel Sorgfalt im bewussten Gegensatz zum Sensualismus und Subjektivismus bearbeitete, liegt das Bleibende seiner Ideologie. So wird von ihr auch mit aller Entschiedenheit die pragmatistisch-biologische Fassung des Wahrheitsbegriffes abgelehnt: L'essere in universale, pensato per natura dall' umana mente . . spiega tale autorità, a cui il nostro spirito è interamente suddito . . . di più egli è assolutamente immutabile N. S. III n. 1458; Teos IV (L'Idea) n. 37 sqq. Diesem Grnndcharakter nach dürfte es nicht sachgemäss sein, wenn Windelband (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1907[4], 554 [1]) auch nur von einer Art von psychologistischer Grundlage spricht, die R. seinem Ontologismus (hierüber später) gab. Gewiss sind da und dort Spuren einer psychologistischen Auffassungsweise eingesprengt — auch hiervon später —; aber als psychologistisch darf R.s Ideologie doch nicht angesprochen werden — es geschah dies zum erstenmal durch V. Gioberti, Introduzione allo studio della Filosofia, Capolago 1849—1850, I[2] 143, 149 sq.; Degli errori filosofici di A. Rosmini, Capolago 1846, I[2] 167, 180, 301. In dem objektiven Charakter seiner Form sieht R. auch den entscheidenden Gegensatz zwischen sich und Kant: N. S. I n. 331, 384, 395; Sst. n. 35, 59; J. 383. Schon gegen Mamiani macht er diesen Unterschied geltend: credo di domandare qualche cosa di conforme all' equità, quando esigo che quelli che vogliono confutare il mio sistema, si diano la pena di sapere qual sia. Rin. 530 (3), 681. Später hat Mamiani anerkannt, mit wie viel Energie R die objektive Grundlage unseres Denkens zu sichern sich bemühte; z. v. Bulgarini, Di una nuova accusa mossa da . . . Zigliara al sistema filosofico di A. R., Genova 1885, 27. Es lässt sich fragen, wie weit R. in seiner Kritik an Kant in dessen Gedankenwelt eingedrungen ist, und dies gerade in der Frage nach dem objektiven Charakter unseres Erkennens. Da hat R. zunächst gewiss Recht, von dem Subjektivismus Kants zu sprechen, insofern Kant die Objektivität nicht mehr im Sinne einer ‚absoluten Realität' versteht — weil

und die Form[1]) der geistigen) Erkenntnis[2]). Von dieser Ur-Idee (idea madre)[3]) sind alle anderen Ideen, die vom Geiste aktiv gebildet werden müssen, wie Rosmini mit der antiken Philosophie gegen Locke betont[4]), nur Modi[5]), sodass das ganze Reich der Ideen sich in Pyramidenform gliedert[6]).

---

ja die Gegenstände nicht in unser Bewusstsein hinüberwandern könnten (z. v. N. S. III n. 1078 sqq.; A. n. 495 sqq.). Dann hat aber R. doch wohl — vom Standpunkt der historischen Kantinterpretation aus geurteilt — es zu wenig berücksichtigt, wie Kant den Gegenstand im Sinne der gegenständlichen Existenz ersetzen will durch die Bedingung für den Gegenstand der möglichen Erfahrung, und wie diese Bedingung den Charakter einer Regel von objektiver (transzendentalkritischer) Notwendigkeit d. h. den Charakter eines Gesetzes hat, und wie schliesslich dieser Charakter aufgrund des Zusammenhanges zwischen den Anschauungsformen, kategorialen Begriffen und den Grundsätzen zuletzt und zuhöchst im Bewusstsein überhaupt — nicht im empirischen Bewusstsein des Individuums oder der menschlichen Gattung — gründet. Freilich wäre R. wenig geneigt gewesen, die Möglichkeit und Zulässigkeit einer solchen Unterscheidung anzuerkennen (z. v. Rin. 299 sqq.). Ausserdem müsste vom Standpunkt der historischen Kantinterpretation aus noch geltend gemacht werden, dass der Kr. d. r. V. die Kr. d. pr. V. an die Seite tritt.

[1]) N. S. I n. 368—384 Che cosa hanno di superfluo le forme del Kant, come si riducono ad una sola. II n. 477—485, 1010, 1021; Rin. 641; A. n. 507; Sst. n. 34 sq.; Teos. I n. 213. Die Form ist nach der Auffassung R.s zugleich als metaphysische Form des Inhaltes der Erkenntnis zu verstehen wie als psychologische des Subjektes derselben. Doch soll sie dadurch in ihrem objektiven Charakter nicht alteriert werden. Die Vermittlung gewinnt R. dadurch, dass er den Intellekt in einer an Descartes erinnernden Auffassungsweise (z. v. A. Koch, Psychologie Descartes' . . . München 1881, 24) durch einen substanzialen Akt konstituiert sein lässt, so dass dessen Objekt zur Form des Subjektes wird, ohne dadurch an Objektscharakter zu verlieren (N. S. II n. 482 . . . l'essere trae, come oggetto, il nostro spirito in quell' atto essenziale che si chiama intelletto . . . l'idea dell' essere congiunta col nostro spirito . . . forma il nostro intelletto . . .; A. n. 505, 508, 499, 1°; Sst. n. 34 sq.; Ps. I n. 208 sq., 233 sq., 238 sq.; II n. 872 sq.; Teos. IV [L'Idea] n. 81 sqq., 124 sq.).

[2]) Für R. gibt es nur eine Art des Erkennens, die durch die idea dell' essere. Näheres später.

[3]) N. S. I 277 (1); z. v. II n. 471; Sst. n. 28; Teos. IV (L'Idea) n. 20 und die enthusiastische Stelle n. 2.

[4]) N. S. II n. 966 mit (2), 969 (2) la proposizione fondamentale di tutta quest' opera. Aristoteles De an. III 5, 430a, 10—18. R. bezieht sich auf Platon, Augustin, Alcuin, Thomas v. Aquino.

[5]) N. S II n. 474; Rin. l. III, c. LII sq., p. 624 sqq.; z. v. A. n. 509

[6]) Rin. 263, 371 sq., 495; J. 25 sqq.; Teos. I n. 22. Es mag in historischem Betracht mit Windelband bemerkt werden: „Die sogenannte platonische Begriffspyramide, welche . . . durch schrittweis fortgesetzte Abstraktion zu dem allgemeinsten aller Begriffe als ihrer Spitze aufsteigen soll, hat Platon selbst nicht einmal verlangt, geschweige denn ausgeführt. Erst spätere, von Platon abhängige Schulen der antiken Philosophie haben

So erklärt es sich auch, wie der Ursprung der Ideen deren Wert soll verbürgen können. Der Nuovo Saggio Rosminis und der Essay Lockes lösen die philosophische Grundfrage nach dem Ursprung der Erkenntnis und ihrem Wert in verschiedenem Geist. In der Antwort auf Mamianis Kritik, die Frage nach dem Ursprung sei eine andere als die nach der Geltung der Ideen, spricht es Rosmini noch förmlich aus [1]), dass seinem System nicht der psychogenetische Gesichtspunkt zugrunde liege.

Die Seinsidee, die als Objekt und Form das Erkennen konstituiert, gewährleistet Rosmini auch als Gewissheitskriterium [2]) dessen Zuverlässigkeit, die für ihn von jedem Element irgend welcher Zufälligkeit frei nur im Lichte der objektiven Notwendigkeit liegen kann [3]). Das ist die Struktur des „Systems der Wahrheit" (sistema della Verità) [4]), wie R. seine Ideologie nennen zu dürfen glaubte.

Während R. dafür, dass das unbestimmte Sein das Ersterkannte

---

dies versucht und sind dabei . . . auf das Ergebnis gestossen, dass die Spitze der Pyramide, der oberste und allgemeinste Begriff, auch der inhaltloseste, . . . der des ganz unbestimmten Etwas oder des Nichts sein müsse" (Platon 94 mit [1]; z. v. 105 [1]).

[1]) Wie schon angedeutet, kreuzt im einzelnen der psychogenetische (N. S. II n. 586; A. n. 135; Ps. II n. 775) den aprioristischen Gesichtspunkt. Durch die endgültig entscheidende aprioristische Ableitung aber (N. S. III n. 1478 assegnare l'origine delle cognozioni umane, quindi procedendo a dedurle mano mano da quell' origine prima . . ., 1446 sqq.; 1378 sqq.; Teos. II n. 752 sqq.) unterscheidet sich R.s Ideologie in einem bedeutsamen Punkte wie von der Erkenntnislehre Lockes, des Ahnherrn des Psychologismus, so auch von der der Schotten. Wenn auch R. prinzipiell erklärt und dies gegen Mamiani aufrechterhält: l'origine delle cognizioni e la loro certezza sono assai affini (N. S. III n. 1478; Rin. 3, 7, 239), so handelt es sich dabei für R., wie er selber betont (Rin. 265 (1) nicht um die genesi delle cognizioni, sondern um l'ordine delle idee. Dies findet auch darin seinen charakteristischen Ausdruck: Wenn R. sich auf den senso commune beruft, so ist dieser für ihn nicht wie der common sense durch die blosse psychologische Tatsächlichkeit begründet, sondern dadurch, dass für R. alle Menschen mit dem göttlichen Licht der Vernunft ausgestattet sind, d. h. der idea dell' essere (Ps. I ap. n. 1). Auf Grund dieses aprioristischen Elementes kann sich R. mit Recht Platon, Leibniz und Kant verwandt fühlen (N. S. I n. 366; II n. 389). Am entscheidenden Punkte trennt er sich aber auch wieder von ihnen mit der Erklärung: Il ragionamento apriori puro non ci conduce a conoscer nulla nell' ordine degli enti sussistenti e finiti (N. S. III n. 1438 sqq.; I n. 299 [gegen Leibniz]).

[2]) Dieses kann nicht ein Zeichen des Wahren (indizio del vero), sondern nur das „Wahre" selbst (primo vero) sein. Rin. 342 sq.; N. S. III n. 1054 il principio ultimo della certezza riducesi ad un solo, cioè alla verità veduta dalla mente con una intuizione immediata per sè evidente, senza segni . . . Vom Gewissheitskriterium handeln N. S. III, Parte I und Rin., libro III mit Logica.

[3]) N. S. III n. 1048 sq. Gegen Reid und Kant betont R.: La Certezza non può esser mai cieca.

[4]) p. 24 sqq.

des Geistes sei, sich — wie er wusste — auf Avicenna[1]), Thomas von Aquino[2]) berufen konnte, bewegte er sich in der weiteren Ausgestaltung auf der Linie der Analysis und Synthesis im Geiste von Galilei, Descartes und Leibniz[3]). Trotz der Fülle der Beziehungen, die sich in Rosminis Ideologie erkennen lassen, und die er grösstenteils selbst schon im N. S. anmerkte[4]), bleibt ihm der Ruhm der Originalität[5]) in der Weise, wie er aufgenommene Anregungen zum geschlossenen Ganzen seiner Theorie verarbeitete.

Das bekundet sich besonders darin, wie er seine Ideologie vor den outrierten Konsequenzen ihres Grundmotives zu bewahren wusste. In der schon viel erörterten Frage nach Rosminis Ontologismus[6])

---

[1]) N. S. III n. 1123 (1) auf 86; A. n. 10 (1).

[2]) N. S. III n. 1123 mit (2) auf 87 zitiert R.: De Verit. I 1. Diese Lehre findet sich auch schon im Eingang zur frühesten Schrift: De ente et essentia.

[3]) Z v Windelband, Lehrb. d. Gesch. der Philosophie, (1910[5]) 326, 333.

[4]) N. S. II n. 1032, 1033 sqq.: R. weist hier noch hin auf die platonische Schule in Florenz mit Marsilio Ficino als Haupt, auf den von ihm abhängigen Tommassini (1619—1695, Tractatus de Deo Deique proprietatibus), mit besonderer Betonung auf Nikolaus von Kues (De apice theoriae), P. Giovenale dell' Anaunia († 1713, Solis intelligentiae etc., Augustae Vindelicorum 1686) und als Höhepunkt der Linie auf Malebranche (z. v. zur Frage R. und Malebranche inbezug auf die Erkenntnislehre: Palhoriès, 356 sqq. und Bazaillas [im folgenden]).

[5]) So auch Ferri, Essai I 319; P. A. R. II 378, 383; Palhoriès 342.

[6]) So mit Recht schon Palhoriès, 43 mit (2), 363, der die Argumente pro und contra gut zusammenfasst: 42–52, 363–368. Und Bazaillas formuliert das Resultat seiner Untersuchung: Rosmini et Malebranche dahin: la philosophie de R. nous paraît nettement marquer le point extrème de l'évolution de l'Ontologisme (P. A. R. II 72); cet acte d'abdication de l'Ontologisme (a. a. O. 73); z. v. auch R. R. III 318 sqq. — Ferri, Essai I 366 sagt: Son ontologisme est très modéré. A. Schmid, Erkenntnislehre II 394 ff. zählt R. unter die wirklichen Vertreter eines strengeren Ontologismus, und G. M. Cornoldi schrieb: Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo, Roma 1881. Dagegen: G. Mezzera, Risposta al libro ... intitolato Il rosminianismo ..., Milano 1882, 69—119: Il sistema rosminiano non è ontologo. Da hier die Frage selbst nicht behandelt werden kann, mögen ein paar besonders ausgewählte Stellen die Seiten des Problems hervortreten lassen. N. S. III n. 1178, 3°: Se quest' essere, spiegando se stesso più manifestamente davanti alla mente nostra, dall' interno di sè emettesse la sua propria attività, e così si terminasse e compiesse, noi vedremmo Dio ...; A. n. 802; Rin. 498 sq.; Ps. I n. 240; Teos. V 430; z. v. I n. 213. Dagegen N. S. III n. 1180: L'essere, non compito et assoluto, è l'essere comunissimo, cioè un essere che può terminare in infinite cose o essenziali a lui, o anco non essenziali. Ebenda n. 1460: L'essere ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sè, e verso di noi ... considerandolo puramente in sè, noi abbiamo trovato che è solo iniziale; di che avviene che egli sia d'una parte similitudine di reali finiti, dall' altra similitudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole, univocamente; poichè

kann von einem solchen nicht im gewöhnlichen Sinn gesprochen werden. Und ebenso legte schon Palhoriès [1]) mit Recht einen besonderen Nachdruck darauf, dass R. trotz der wesentlich idealistischen Richtung seines Geistes die Welt der Wirklichkeit, in der wir leben, nicht aus dem Auge verloren hat. Der idea dell essere tritt in der Ideologie wie im ganzen System ein gegensätzliches Element gegenüber im sentimento. Wenn auch sozusagen seine feste Form von dem aus der idealistischen Quelle kommenden Licht stark gelockert wird [2]), so ist seine Funktion für die Erkenntnis doch mehr als nur eine weckende: das sentimento liefert ihr die Materie [3]), durch die die unbestimmte Seinsidee ihre Bestimmungen [4]), das Wesen des Seins seine konkrete Wirklichkeitsform [5]) erlangt — und damit umgekehrt der Sinnesinhalt aus der Sphäre der subjektiven Modifikation in die des objektiven Seins des Dinges (ente) [6]) erhoben wird. Natur-

---

nascondendoci i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso modo, e in Dio e nelle creature. Zur Lehre vom essere iniziale und seinen Termini (Ausgestaltungen) weiter z. v. N. S. III n. 1177 sqq., besonders aber Teos. I n. 214, 220, 285 sqq., 293, 318,2; II n, 834 sqq. (Dei termini proprî dell' essere, e dei termini non proprî III n. 1235, 1423; IV [L'Idea] n. 127 sqq.; V 423.) Auf diese Lehre beziehen sich die 3., 6., 9. aus den 40 propositiones damnatae (Denzinger, Enchiridion. Trullet, Parere intorno alle dottrine ed alle opere dell' abbate Rosmini, Roma 1854. Morando, Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate . . ., Lodi 1906). In diesem Zusammenhang mag besonders hervorgehoben sein, wie tief R.s Ideologie in die Metaphysik hineinreicht (z. v. Ps. II. n. 2231; Teos. I n. 38; V 500); die idea dell' essere, die unter dem einen Gesichtspunkt nichts ist als Idee (Ep. VI 3090; VIII 4458), ist unter dem andern un' appartenenza dell' assoluto (Teos. I n. 297. R. bemerkt hierzu: come l'essere iniziale possa essere chiamato un' appartenenza dell' assoluto, fu da noi mostrato altrove [in fine all' opuscolo V. Gioberti e il Panteismo, Lucca 1853] Teos. I n. 490; II n. 848; III n. 1423). Es mag auch noch von Wert sein, zu erwähnen, wie sich R. theoretisch über den Ontologismus (des Gioberti) ausspricht: er sieht darin eine willkürliche und exzessive Lehre, die das Bewusstsein und den gesunden Sinn gegen sich hat (Ps. II n. 1321, 1324 sqq.; 1394; Teos. II n. 817 sq.; IV [L'Idea] n. 26 sqq.).

[1]) Palhoriès 32, 109 sq., 342 sq.; Ferri, Essai I 366. Eine ähnliche Stellung zum empirischen Element der Erkenntnis lässt sich etwa auch bei Gratry beobachten.

[2]) Wie im folgenden sich zeigen wird.

[3]) N. S. II n. 630 sq.; III n. 1166; Rin. 601 sq., 546, 529; Teos. IV (L'Idea) n. 167. Weiteres später beim Begriff der percezione intellettiva.

[4]) N. S. I n. 125 sqq., 358; II n. 474; A. n. 526 sq., 534.

[5]) N. S. II n. 530; III n. 1177: ciò che manca alla perfezione dell'essere . . . sono i suoi termini. Noi concepiamo quest' attività che si chiama essere, ma non vediamo dove ella riesca. 1178, 2°: quell' altra attività che il sentimento ci presenta . . . si conosce un termine di lui parziale, contingente. Z. v. die diesbezügliche Anmerkung oben.

[6]) N. S. I n. 54, 357 sq.; II n. 416, 623 sq.; III n. 1203 sqq.; A. n. 531; Sst. n. 19, 74, 91; Ps. I n. 264; II n. 1307 sq.

gemäss wird das sentimento nicht von den Grenzen der Ideologie umschlossen: ausser in der Kosmologie[1]) erscheint es bei R. wieder in der Psychologie. Und hier gewinnt es ganz besondere Bedeutung.

Mit unverkennbarem Uebergewicht wandte sich jedoch im allgemeinen die Aufmerksamkeit Rosminis Ideologie und ihrer Lösung des Problems im Sinne eines objektiven Idealismus[2]) zu, so dass der italienische Philosoph nicht eben selten fast nur unter diesem Gesichtspunkt gekannt und beurteilt ist[3]).

---

[1]) Teos. V Il Reale, besonders c. XXXVIII: Se l'essere reale si riduca al sentimento, p. 267; III n. 1440—1455: Sentimentazione della realità corporea, 1192. Ausserdem: N. S. III n. 1166; Rin. 370, 494; Sst. n. 20, 116; Ps. I n. 54.

[2]) N. S. III n. 1143 (1): la radice delle cose è nelle idee, nell' intelligenza. 1192, 1⁰ Ogni cosa contingente ha due modi di essere, nella mente, e fuori della mente. 1192, 2⁰ il modo d'essere nella mente è in potenza, e fuori della mente è l'atto della stessa identica essenza che è veduta dalla mente. 1192, 4⁰ se si considerano le cose (limitate e contingenti) in separato dalla mente, elle sono incognite, anzi per sè non conoscibili. 1192 (1) Le cose limitate non essendo da sè, non hanno nè pure la conoscibilità loro da sè. Prefazione alle opere metafisiche n. 11 la sola realità precisa dall' idea non è oggetto di scienza, nè di cognizione. . ., anzi ella non è ancora ente, ma in via ad esser (μὴ ὄν); nè ella contiene ragione alcuna di sè in se medesima. Perocchè la ragione delle cose è sempre un' idea. Ps. II n. 1178, 1332, 1726; Ar. n. 138; Teos. I n. 177; besonders V 401 Queste maniere di dire (sc. pensare una cosa in sè, o per sè = pensare come oggetto) esprimono il modo del pensare, e medesimamente il modo di essere. Perocchè avendo l'essere puro per essenza sua propria sede nella mente, cioè nel pensare, questo modo di esistere nella mente è commune a tutti affatto gli enti, perchè tutti gli enti sono costituiti dall' essere puro con altre aggiunte che lo determinano. Es darf aber nicht übersehen werden, dass R. hierzu eigens noch anmerkt (1), die Lehre des Parmenides und der deutschen (idealistischen) Schule von der Identität von Denken und Sein (τὸ αὐτὸ ἐστιν νοεῖν τε καὶ εἶναι) gehe über das rechte Mass hinaus. Z. v. N. S. III n. 1163 sqq.. 1192; Rin. 346. Ferri, Essai, Préface VI sagt in Bezug auf Italien: L'idéalisme dont Rosmini est le fondateur.

[3]) Die Untersuchungen beschäftigen sich ungleich weniger mit dem „sentimento" und der auf ihm ruhenden Psychologie als mit der idea dell' essere in der Erkenntnis- und Seinslehre. Den Untersuchungen wie: Buroni, Dell' essere e del conoscere. Studii su Parmenide, Platone e Rosmini, Torino 1878. Cornoldi, Il rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo, Roma 1881. Benzoni, Dottrina dell' essere nel sistema rosminiano, Fano 1888. Pietro de Nardi, La teoria rosminiana dell' umana intelligenza ne' suoi rapporti colle teoriche di Kant, Cartesio etc., Voghera 1891. Gentile, Rosmini e Gioberti, Pisa 1898, etc. halten die psychologischen Untersuchungen im engern Sinn nicht das Gleichgewicht. Ausser den Werken, die auf das Ganze der Philosophie Rosminis gehen, wie etwa: L. Ferri, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siécle, Paris 1869. (l l. 2 ch. 4). Calza e Perez, Esposizione ragionata della filosofia di A. R. con uno sguardo al luogo ch' ella tiene fra l'antica scienza e la nuova,

Gegenstand der Untersuchung.

Es soll deshalb für das nachfolgende das sentimento den Gegenstand der Untersuchung bilden und zwar so, dass es vorerst los-

---

Intra 1878. Karl Werner, Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhund., Wien 1884, I. Bd. Rosmini und seine Schule 251 ff. Derselbe, A. R.s Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie. Denkschrift der philos.-historischen Klasse der K. K. Akademie der Wissenschaften, Wien 1884. F. Palhoriès, La philosophie de Rosmini, Paris 1908, kommt an Einzeldarstellungen in Frage vor allem: F. de Sarlo, Le basi della biologia e della psicologia secondo il R. considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, Roma 1897. C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull' essenza della materia, Palermo 1901, und Artikel wie: M. Pietrobone, Il fondamento psichico della vita animale secondo Darwin e Rosmini. Filosofiche scuole italiane, 1885. M. Pietrobone, Della percezione del corpo umano in Rivista italiana di filosofia 1890 128—150. C. Cantoni, Sul sentimento fondamentale corporeo, ebenda 1891 14—24 (Antikritik). In der deutschen Literatur dürfte die erste Notiz von R.s Philosophie erschienen sein in ‚Magazin für die Literatur des Auslandes', Berlin 1837, Nr. 135, 540. Sie bezog sich auf R.s Ideologie. Dann brachten 1839 die ‚Historisch-politischen Blätter' (I 127 f.) eine auf R.s Persönlichkeit sich beziehende Notiz und in den folgenden Jahren 1840 (II 243 ff., 298 ff.), 1843 (I 473 ff.), 1854 (II 865 f.) Besprechungen des N. S., der Filosofia della Politica und einen Hinweis auf die A. In der Zeitschrift f. Philos. und phil. Kritik 1856 288—301 wurde weiter von H. Chr. Weisse der N. S. besprochen (sein Gesamturteil: „Wir kennen neben Kants Vernunftkritik . . . kaum ein anderes Werk, welches mit der gleichen Umsicht und mit gleichem gründlichen Eingehen . . . dem eingewurzelten Vorurteil des Sensualismus begegnete" 292 f.) und 1858 263—274 von R. Seydel Rin. rezensiert. 1859 161 ff., 1860 2 ff. schrieb R. Seydel über R. und Gioberti. In 1855 155 ff. waren von H. Ulrici besprochen: Le Stresiane (Sulla natura dell' atto creativo), die R. Bonghi herausgegeben hatte (über die Frage nach dem Autor z. v. P. A. R. II 10*, 13* sqq., 16* sqq.). Weiter die Artikel in den Zeitschriften, wie Katholik, Hochland, Pastorbonus etc. oder Zeitungsbeilagen zu verfolgen, ist nicht notwendig. Was die selbständigen historischen oder systematischen Werke betrifft, so wurde R. berücksichtigt von: A Stöckl, Geschichte der Philosophie II[3] (1883) 412 ff. (eine scharf ablehnende Kritik seiner Ideologie). E. L. Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie (1887) 409 ff.: Der Ontologismus R.s in Bezug auf das Problem der Erkenntnis der Aussenwelt. A. Dyroff, Rosmini 27 bezeichnet N. S., A., Ps., als die besten Werke Rosminis, und den N. S. im besondern als einen Markstein in der Entwicklung der italienischen Philosophie. H. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie (1913[5]) 503 f. bespricht die Ideologie unter Streifung der Theosophie. Unter den WW führt er A. und Ps. nicht auf. So auch I. Baumann, Gesamtgeschichte der Philosophie, Gotha 1903[2], 406. W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1910[5]) 525 nennt R. neben Locke, Hamilton und Comte. In der Literaturangabe fehlen aber auch wieder A. und Ps. K. Vorländer, Geschichte der Philos. II[3] (1911) 499 spricht nur von R.s Ontologismus. Andere, wie etwa O. Willmann, Geschichte des Idealismus, Braunschweig 1897, haben R. übergangen (in Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philos., II[4] (Berlin 1896) und H. Höffding,

gelöst von den Beziehungen, in die es im Ganzen des Systems eingeht, in seiner Anlage und Eigenart betrachtet wird.

Es möchte das gerade bei der grossen Bedeutung, die dem sentimento in Rosminis System zukommt, von Wert sein nach dem Grundsatz, dass ein System verstehen, wie Baeumker [1]) sagt, es aus seinen Voraussetzungen ableiten heisst: hier angewandt auf Anlage und Ausbau eines Systems.

R.s psychologische Methode.

Der Theorie selbst sei indes eine Charakteristik der psychologischen Methode Rosminis vorangestellt, um auch auf diese Weise möglichst zu den Anfängen vorzudringen.

Wie R. besonders im N. S. wiederholt betont [2]), ist intensive Selbstbeobachtung der einzige Weg, um das sentimento in seiner vollen Wirklichkeit zu erfassen und sich einen rechten Begriff davon zu bilden, ohne Elemente fremder Art etwa solche spekulativer Natur hineinzutragen.

In der Einleitung zur Psychologie [3]) stellt dann R. ausdrücklich die Frage nach der Methode der Psychologie und beantwortet sie dahin, dass es keine andere als die der Beobachtung sein könne [4]).

Geschichte der Philos., Leipzig 1896, II [Uebersetzung von Bendixen] ist die neuere italienische Philosophie nicht mehr behandelt). Was im besonderen R.s Lehre vom sentimento betrifft, so sagt z. B. L. Ambrosi, La dottrina del sentimento nella storia della filosofia., Roma 1894, 23 . . . La dottrina del R. intorno alla natura del sentimento chechè contenga d'ipotetico, è stata presa, malgrado il suo valore, in troppo poca o in niuna considerazione dai psicologi . . . Und R. selbst schrieb in einem Brief (Ep. IX 5084) A parer mio la teoria del sentimento è la cosa più difficile che esser vi possa, e quel poco che n' ho detto nel N. S. e nell' Antropologia, è ben lontano ancora dall aver portato il frutto che io mi sperava, ed anzi dall' esser generalmente inteso. In der Schule R.s wird seine Lehre vom sentimento (fondam.-corporeo) zum Bedeutsamsten seiner Philosophie gerechnet (R. R. III 13; I 491); wie sie selbst von Gioberti als die grösste philosoph. Erkenntnis des 19. Jahrhts. bezeichnet wurde (R. R. I 491). Villa hat in „Einleitung in die Psychologie der Gegenwart" (übersetzt von Pflaum, Leipzig 1902, 37 f.) R. wenigstens dieser Theorie wegen berücksichtigt; Mercier nennt R. in: Les origines de la psychologie contemporaine, Louvain 1897, 438 nur unter den Vertretern des Ontologismus.

[1]) Wie unter Anmerkung 2 eingangs.

[2]) N. S. II n. 709, 710, 712, 714, 1001; Rin. 294 . . . attente osservazioni e profonde meditazioni sopra di sè medesimi, senza le quali la lettura stessa del nostro libro non può recare utilità. Z. v. Teos. V 415.

[3]) Ps. I, Introduzione VI Del metodo col quale si dee procedere nelle ricerche psicologiche.

[4]) Ps. I n. 28, 45 la coscienza . . . rivela al filosofo le dottrine intorno all' anima, la coscienza è dunque il fonte prossimo della Psicologia. 69, 112, 233, 456; II n. 2230; Teos. V 37; z. v. Sst. n 120. — Später (Teos. V 185 [1]) bemerkt R. gelegentlich, dass es eigentlich keine zweifache Beobachtung, eine innere und eine äussere, gebe, da auch letztere eine Betätigungsweise des Subjektes sei. — Diese Methode ist schon von

Die Beobachtung bei den psychologischen Untersuchungen unterscheidet [1]) er aber als innere von der im Dienste der Naturwissenschaften stehenden äusseren Beobachtung. Hiernach bestimmt [2]) er auch mit bewusster Gegnerschaft gegen den Materialismus des 18. Jahrhunderts [3]) die Grenzlinie zwischen Psychologie und Physiologie mit Hinzunahme der Medizin. Letztere wusste [4]) er aber doch auch wieder aufgrund seiner Theorie vom sentimento entgegen der materialistischen Richtung [5]) in interessanter Weise an die Psychologie heranzurücken. Physiologie und Medizin sind in ihrem Bestand das Produkt der äusseren Beobachtung, weil sie es mit dem Körper als äusserem Objekt zu tun haben. Die Psychologie dagegen findet den Gegenstand für die ihr eigene innere Beobachtung im Geiste als Subjekt der Bewusstseinsvorgänge, im Ich [6]). Wenn auch Physiologie und Medizin das geistige Gebiet unter Umständen berücksichtigen, so ist das nicht Selbstzweck, sondern geschieht nur in Unterordnung unter ihre eigentliche Aufgabe: so, wenn etwa der Einfluss des Geistes auf den Körper in Betracht gezogen wird [7]).

Mit dieser Proklamierung der Selbstbeobachtung als Weg zur Psychologie steht R. — wiederum gleich Galluppi [8]) — innerhalb der neueren psychologischen Entwicklung, wonach nicht mehr auf die Darstellung der Vermögen das Hauptgewicht fällt, wie in der aristotelischen Psychologie, sondern auf dem Weg der Selbstbeobachtung eine Analyse der Bewusstseinsinhalte versucht wird.

Augustin angewandt. R. zitiert (Ps. I n. 113) De Trin. IX 3, (a. a. O. n. 116) ebenda X 16; z. v. Storz, Die Philosophie des hl. Augustin, Freiburg 1882, 101; M. Baumgartner, Augustinus in Grosse Denker, herausgegeben von E. v. Aster, Leipzig o. J., II 276 A. Sanvert, S. Augustin, Paris 1906, 106 mit (2) vergleicht den philosophischen Ausgangspunkt Augustins (Seele) mit dem theologischen Thomas' von Aquino (Gott). R. weist (Ps. I n. 114) noch darauf hin, wie Thomas v. Aquino hierin Augustin interpretiert hat (S. th. I 88, 1) — freilich deckt sich auch in diesem Punkte die thomistische Psychologie in Wirklichkeit nicht mit der augustinischen. Ueber andere Punkte dieses Verhältnisses später. Hier möge es noch seine Stelle finden, dass R. Augustin und Thomas proklamiert als i nostri due gran maestri in opera di speculazione filosofica non meno che teologica (Ps I n. 117).

[1]) N. S. II n. 995—997; Parallele zu Descartes z. v. Bouillier, Histoire de la philos. cartesienne (1854) I 67.

[2]) N. S. II n. 995—997.

[3]) Z. v. N. S. II n. 988 sqq. Confutazione de Imaterialismo (mit Bezugnahme z. B. auf Cabanis, Rapports du physique et du moral de l'homme etc.).

[4]) A. n. 269—282 Del principio della medicina; Ps. II c. CII, CV, CXII Della causa universale delle malattie, CXIII Un mancamento della moderna medicina. Ueber R.s erste naturwissenschaftliche medizinische Studien an der Universität Padua z. v. Vita I 114 mit (3).

[5]) Z. v. A. n. 87 mit (1). — [6]) N. S. II n. 996. — [7]) N. S. II n. 996.

[8]) Elementi di filosofia I, Bologna 1837. Psicologia § 1 sq. Capitolo primo. Della coscienza . . .; z. v. § 4 donde incominceremo questa scienza? u. 299—300 über den Begriff le facoltà dello spirito. Z. v. auch Ferri, Essai I 32, 43; Palhoriès 7.

Wenn auch R. — unter dem Einfluss gewisser durch den Gegenstand der Psychologie gar nicht geforderter metaphysischer Anschauungsweisen und besonders auch von seiner Ideologie gehemmt, die bei allem Abgehen von der peripatetisch-scholastischen Abstraktionslehre [1]) doch dem induktiven Erkennen nicht wesentlich näher kommt [2]), — die so bestimmt formulierte Methode nicht so weit, als es der Gegenstand wohl ermöglicht hätte, durchzuführen vermochte, so regt sich doch bei ihm kräftig der neue Geist der Methode.

In ihm berührt sich R. mit Locke, Condillac [3]) und den an ihn sich anschliessenden [4]) „Ideologen", der schottischen Schule, deren psychologische Analyse frei ist von dem sensualistischen Charakter der Richtung Lockes und Condillacs, mit Cousin und seiner Schule [5]). Besonders im N. S. kommt R. fast auf alle diese ausdrücklich zu sprechen und setzt sich vielfach mit ihnen auseinander.

Klar erkennt aber auch R. schon die Schwierigkeit [6]), die einer solchen Selbstbeobachtung entgegensteht, und die bekanntlich A. Comte, H. Maudsley, im gewissen Sinne auch W. Wundt eine auf sie gegründete Psychologie für unmöglich erklären liess [7]).

R. fordert dem gegenüber nur genaue Sorgfalt, dass der Tatbestand exakt aufgenommen und dann nicht mehr durch Hinzu-

---

[1]) N. S. III n. 1454 sq. (locus classicus) Si rinconferma il principio di tutta questa opera . . che l'idea dell' essere è di tal natura, che l'uomo non può formarsi coll' astrazione. II n. 413 sqq.; z. v. 444 sqq; Ps. II n. 1321; Teos. III n. 1219. Von der Abstraktion erklärt R.: Astrarre non vuol dire che dividere e considerare una parte, un elemento d'una cosa in separato dall' altro come se l'altro non fosse. Quando dunque analizzo un' idea, non fo che trovare ciò che nell' idea si contiene, e non impongo alcuna legge all' idea, non fo che adattarmi a lei: non dico già io prima: La tal cosa si dee trovare in questa idea . . . N. S. III n. 1454; II n. 490 sqq.; Ps. II 1313 sqq.; Teos. V 585 sqq. In historischem Betracht ist zu bemerken: Was R. hier als Abstrahieren bezeichnet, ist nicht die peripatetisch-scholastische Abstraktion (Aristoteles, De an. III 5, 430a 14—15. Im übrigen noch z. v. Zeller, a. a. O. II³ 2 192 f. Thomas v. Aquino z. v. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878, I² 103 ff. und Schmid, Erkenntnislehre I 412 ff. [mit den Quellenbelegen]), sondern vielmehr die stoisch-lockesche Auffassung von der Abstraktion (z. v. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892, 12; N. S. I. n. 305 (1) auf p. 324; II n. 444 sqq. Zum Problem der Abstraktion z. v. Philosophisches Jahrbuch 1913, 49—66.

[2]) Eine ähnliche Beobachtung lässt sich etwa bei Fr. Bacon machen; z. v. Sigwart, Logik II § 93, 3.

[3]) N. S. I n. 72.

[4]) Picavet, Les idéologues, Paris 1891, 21 sqq.; Ravaisson, 21, 98 sq. R. schliesst aber dabei jegliche positivistische Tendenz aus (Ps. I n. 736 sqq.).

[5]) Ravaisson 22, 27, 30.

[6]) Aehnlich wie Augustin. Storz, Die Philosophie des hl. A. 101.

[7]) Nach Cl. Baeumker, Anschauung und Denken, eine psychologische Studie, Paderborn 1913, 6 f.; die Belege daselbst.

fügung oder Auslassung verändert oder sonstwie durch den Einfluss der stets regen Phantasie verdunkelt werde [1]).

In dieser Erhebung des Tatsächlichen nach seinem ganzen Umfang besteht die erste der besonderen Aufgaben der Psychologie. Weiter gilt es dann, durch Analyse es in seine Teile zu zerlegen, diese hinwiederum mit einander zu vergleichen und schliesslich von dieser Grundlage aus Rückschlüsse zu ziehen [2]).

Prinzipiell liegt dem die Erkenntnis zugrunde, dass es für die psychologische Wissenschaft nicht genügen kann, den einfachen Tatbestand der mannigfach zusammengesetzten psychischen Gebilde zu konstatieren und zu beschreiben, wie es aufgrund der Selbstbeobachtung geschehen kann.

Das vorgefundene Material muss vielmehr weiter bearbeitet werden. Dies hat in der Weise zu geschehen, dass die komplexen Gebilde analytisch in ihre Elemente zerlegt und dann die bestehenden gesetzmässigen Beziehungen aufgesucht werden, um die Analyse nach Möglichkeit mit einer Synthese abzuschliessen.

Es ist dies der Weg vom Ganzen zu den Teilen und von ihnen wieder zurück zur Einheit. Auch hier muss bemerkt werden, dass R. die Methode nicht ebenso rein durchführte, als er sie klar formulierte.

Wohl aber hat er gerade die „Anthropologie“ [3]) und „Psychologie“ [4]) nach dem Gesichtspunkt der Analyse und Synthese, die er in der einschlägigen Partie seiner Logik [5]) als die zwei Seiten einer Methode bezeichnet, aufgebaut. Dabei wiegt die Analyse in der „Anthropologie“ über und die Synthese in der „Psychologie“ [6]), so-

---

[1]) In tutto ciò l'occhio della mente dee stare continuamente fisso sul fatto per vederlo bene, senza che l'imaginazione, durante l'osservazione, aggiunga, oscuri, o detragga nulla . . . Ps. I n. 28, 117; z. v. Sst. n. 37; Teos. V 17 sq.; Ep. VII 4503.

[2]) Ps. I n. 28: trattasi di rilevare de' fatti con essatezza, di disgiungerne le parti, di paragonarli, di dedurre finalmente da essi delle conclusioni. 46 il filosofo non si contenta mica delle sole prime deposizioni della coscienza, dalle quali egli apprende ciò che passa in se stesso, vuole di più connettere i sentimenti, e le operazioni dell' anima, e da essi levarsi a conoscere l'anima stessa che n'è il sogetto e in gran parte la causa . . . l'essenza della cosa . . . l'ultima ragione intrinseca. — A. n. 137; z. v. Teos. IV (L'Idea) n. 65 (enthält eine längere sehr charakteristische Ausführung); V 188, 145.

[3]) A. n. 21, 763, 770.

[4]) Ps. II n. 733, 734, 1119 sq., 1280, 2230; Sst. n. 144.

[5]) De Sarlo, La Logica di A. R. e i problemi della logica moderna, Roma 1892, 80. Z. v. N. S. III n 1454 (1).

[6]) Ps. II n. 1117 se noi abbiamo cominciato l'opera presente con una ricerca eminentemente sintetica, qual sia la natura dell' anima, ciò ci fu lecito, dopo avere lungamente analizzato ne' lavori precedenti quanto nell' anima si può osservare di atti e di facoltà. Z. v. Ps. II n. 1475 sqq. Die Analyse im N. S. z. B. II n. 749, 703, 722, 831. Die Analyse in der A.

dass auch dadurch ersichtlich wird, wie beide zu einem Ganzen sich ergänzen.

Es legt sich dabei wie von selber die Erinnerung an den metodo resolutivo und compositivo seines grossen Landsmannes G. Galilei nahe.

R. führt diese Bezeichnung auch in seiner Logik auf[1]) und verknüpft gerade die Analyse in historischem Betracht mit der grossen Entwicklung der Naturwissenschaften seit Galilei[2]), wie er hinwiederum auch nach seiner ausdrücklichen Angabe von ihnen den synthetischen Begriff des Gesetzes herübergenommen hat[3]).

Der hier — und in der Ausführung — mehrfach hervortretende starke Einschlag naturwissenschaftlichen Denkens lässt R. aber auch an diesem Punkte nicht die Eigenart des Gegenstandes der Psychologie des Geistes verkennen. Er weiss die pädagogische Bedeutung des analytischen Verfahrens für die Einführung ins wissenschaftliche Denken überhaupt zu schätzen. Er weiss, dass die Analyse nach Möglichkeit innerhalb gewisser Grenzen abgeschlossen sein muss, wenn eine wissenschaftlich wertvolle Synthese möglich sein soll[4]). Die wissenschaftliche Methode jedoch kann sie für ihn nicht sein und besonders nicht, wo es sich um die Probleme des menschlichen Geistes handelt, am allerwenigsten, wenn sie in rein naturwissenschaftlicher Form auftritt[5]).

In der Verkennung dessen sieht R. den tiefsten Grund für den Verfall der Geisteswissenschaften (le scienze che riguardano gli spiriti, le scienze intellettuali e morali, le scienze psicologiche) nach dem Ausgang der Scholastik[6]). Es ging der Einheitspunkt verloren, und der menschliche Geist löste sich für die Betrachtung in ein Aggregat von Fähigkeiten auf, wie es sich einerseits bei den Schotten, andererseits bei Condillac beobachten lässt. In der weiteren Entwicklung, wie sie etwa die Phrenologie von Gall und Spurzheim zeigt, traten schliesslich an die Stelle der geistigen Einheit wohl abgegrenzte Gehirnbezirke[7]) — Vulpian sprach von einer Gehirngeographie[8]).

---

z. B. n. 136, 234, 529; z. v. Ps. I n. 146, 151. In der Ps. z. B. I n. 28, 123, 124.

[1]) De Sarlo, La Logica 80.

[2]) Ps. II n. 1278, 1113 sq.; z. v. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem . . . I[2] (1911) 325. Auf die Parallele zwischen Galilei und R. hat auch schon Caviglione in R. R. VII 1, 25, 26 hingewiesen.

[3]) Ps. II n. 1280 mit bemerkenswerter Ausführung; z. v. n. 1119, 1200, 2230. Z. v. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem I[2] 326, 415; Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, 362. Windelband, Platon 120.

[4]) Ps. II n. 1113, 1117.

[5]) Ps. II n. 1114, 1115, 1117. Anders die Vertreter der naturwissenschaftlichen Methode wie etwa Galton, Münsterberg u. a.

[6]) Ps. II n. 1114.

[7]) Ps. II n. 1115, 1116.

[8]) Ravaisson, 193. Ueber die Phrenologen a. a. O. 32 sq. Rosmini erwähnt (Ps. II n. 1116 (1) als Kritiker der Phrenologen Flourens, Analyse

Demgegenüber hebt R. hervor, dass gerade die geistige Natur aufgrund ihrer Einfachheit neben der Analyse die Synthese verlangt [1]). Sie ist für ihn real an die Substanzialität des Geistes geknüpft [2]).

Diese aber sieht er darin, dass der Geist ein oberstes aktives Prinzip darstellt [3]). In diesem Hindrängen zur vereinheitlichenden Auffassung über die zerlegende Betrachtungsweise hinaus darf bei aller Verschiedenheit im einzelnen eine Verwandtschaft gefunden werden mit Richtungen in der modernen Psychologie, etwa mit W. Diltheys Betonung des „Strukturzusammenhanges" in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" [4]).

Rosminis Anschauung, dass die Selbstbeobachtung die Grundlage für die psychologischen Untersuchungen bilden müsse, lässt sich noch in einen weitern Zusammenhang, in den seines philosophischen Denkens überhaupt einstellen.

Zunächst sind nach ihm Ideologie sowie Psychologie primitive Wissenschaften [5]), d. h. solche, die den andern das Material in rudimentärer Weise liefern: die erstere bietet in der idea dell' essere das rudimento ideale — wie es aus der oben erwähnten Hierarchie der Ideen entnommen werden kann — und die letztere in analoger Weise das rudimento reale im sentimento [6]).

Dieser auf die letzten Elemente reduzierte Wissensstoff kann seiner Natur nach nicht deduktiv gewonnen werden, er bildet vielmehr die Voraussetzung für die Möglichkeit der Deduktion [7]).

Positiv ist sein Ursprung dahin zu bestimmen, dsss er von Natur aus psychologisch gegeben ist (eingeboren) und sich so der Betrachtung in der Fülle seines unmittelbaren Inhalts für die beiden Wissenschaften auseinanderlegt [8]).

---

critique des doctrines phrénologiques; dabei lehnt R. selber die Phrenologie nicht schlechthin ab und das gerade in Konsequenz seiner Theorie vom sentimento (A. n. 229). Z. v. Lotze, Medizinische Psychologie, Leipzig 1852, 106 ff. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1908—1909, I [5] 346 ff., 350 ff. — In historischer Hinsicht lässt sich bemerken, dass bereits bei Augustin (De gen. ad lit. VII 18) sich der Versuch einer bestimmten Locierung der sensitiven Potenzen in den einzelnen Teilen des Gehirns findet, und dass später die Araber (Avicenna) sich mit dieser Frage befassten (z. v. K. Werner, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften, Wien 1882, 453, 485.

[1]) Ps. II n. 1115.
[2]) Ps. II n. 1117.
[3]) Ps. II n. 1115.
[4]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften (1894) 1309—1402.
[5]) Ps. I n. 27.
[6]) Ps. I n. 27, 12 sqq.
[7]) A. n. 10 sqq., 506.
[8]) Ps. I n. 13; Sst. n. 163.

Und schliesslich verknüpft sich die Lehre von der psychologischen Methode mit R.s allgemeinsten methodologischen Anschauungen.

Und das in zweifacher Weise: Einmal fasst R. das philosophische Denken — ähnlich wie H. Lotze[1]) — als Reflexion[2]), durch die die unmittelbaren Erkenntnisse des Menschen der Analyse unterworfen werden und die tieferliegenden Zusammenhänge bis zu den letzten Gründen aufgedeckt werden[3]): „Der Philosoph ist der Mann der Reflexion und des Bewusstseins" (il Filosofo è l'uomo della riflessione e della coscienza)[4]) — eine Charakteristik, die in besonderem Mass für den Autor des Nuovo Saggio gilt, dem er das augustinische[5]) Motto gab: „Commonebo, si potero, ut videre te videas"[6]).

Dazu kommt dann noch, dass die Basierung des gesamten philosophischen Denkens auf das Fundament der Tatsachen für R. eine Grundforderung bildet, die er nicht oft genug wiederholen kann[7]).

In seiner Logik handelt er im methodologischen Abschnitt auch von der Beobachtung und vom Experiment. Wenn auch die Aus-

---

[1]) H. Lotze, Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie, Leipzig 1883, 85.

[2]) N. S. III n. 1265, 1479, 1274 sq.; II n. 982 (1) auf p. 483, 871 (2) Ps. I, ap. n. 3; Ps. I n. 113. Ueber die Unterscheidung von cognizione diretta und cognizione riflessa, die R. besonders betont: III n. 1258 sqq. Von der ersteren sagt er: ella è mossa da un istinto di soddisfare à proprî bisogni, ed occasionata dalle sensazioni ed immagini delle cose esteriori.

[3]) N. S. III n. 1266, 1479. Prefazione alle opere metafisiche n. 1—13.

[4]) Sst. n. 1 sqq.; Ps. II n. 1669; N. S. II n. 710; Ps. I, ap. n. 1 γνῶθι σεαυτόν. Z. v. M. Glossner, Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit: 4. Standpunkt der Intuition und Reflexion 20 f. (abgedruckt im Jahresbericht der Görresgesellschaft. Philosophische Sektion. 1883, I 1 ff.). Wenn der Standpunkt der Intuition die moderne Philosophie charakterisieren soll — es liesse sich historisch dabei an das intuitive Erkennen bei Wilhelm von Okkam denken — und der Standpunkt der Reflexion die alte Schulphilosophie, so dürfte R.s Standpunkt vermitteln, insofern seine Reflexion psychologisch einsetzt und metaphysisch-spekulativ endet. Es mag von hier aus auch hingewiesen werden auf B. Varisco (Rom), Conosci te stesso, Milano 1912 (besprochen im Logos IV 250 f.), der sich vielfach mit R. berührt: I massimi problemi, Milano 1910 (besprochen in R. R. V 18 sqq.). Tra Kant e R., in Rivista di Filosofia (1909) 74 sqq.

[5]) De Trinit. XI 12 zitiert R., doch ist es nicht möglich, nach dieser Angabe die Stelle zu verifizieren. Z. v. Enarr. in ps. 41 n. 7.

[6]) N. S. II 6.

[7]) Teod. I n. 138 (1) L' unico vero metodo da tenersi nella filosofia è indubitatamente quello che parte dai fatti; N. S. I n. 72; A. n. 242 un secolo, in cui il solo metodo scientifico, a cui oggimai si convien far luogo, è riconosciuto quello di Galilei, cioè quello che principalmente si occupa di stabilir bene i fatti coll' osservazione. Rin. 170, 219, 413, 593, 697; Sst. n. 163; Ps. II n. 870; Teos. III n. 1487, 1497; z. v. Teos. V 185 (1); Ep. II 720; IX 5084; XIII 8314. Abgrenzung gegen den Positivismus (Hume) Ep. III 1009.

führungen den Bedürfnissen der modernen Wissenschaft nicht genügen können, so finden sich doch darin, wie De Sarlo hervorhebt, wertvolle Weisungen eben über das Experiment, die geradewegs Bestimmungen der modernen Logik voraufgehen [1]).

Den in all dem sich bekundenden Geist spricht Rosmini einheitlich in dem geschichtlichen Urteil aus, dass die mit Leonardo da Vinci und G. Galilei einsetzende moderne Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen darf, die von den Tatsachen ausgehende Methode, wenn auch nicht erst aufgestellt, so doch entscheidend zur Geltung gebracht zu haben [2]).

Und demgemäss sieht er wiederum die erste Bedingung für eine gedeihliche Entwicklung der Philosophie in seinem Lande darin, dass auch sie sich den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens unterordnet und von der Beobachtung und der logischen Bearbeitung der Tatsachen ihren Ausgang nimmt, um von dieser Grundlage aus in strenger Folge die Metaphysik aufzubauen [3]).

Dieser sozusagen experimentellen Methode suchte er selbst in seinen Werken zu folgen und sie hält er fest allen Bedenken gegenüber, die Kurzsichtige dagegen erhoben [4]).

Es ist interessant zu bemerken, wie er bei aller Annäherung an Platon, den er gleich einem Platoniker der Scholastik des 12. Jahrhunderts (Adelard von Bath) [5]) zum grössten vorchristlichen Philosophen macht [6]), durch das empirisch-naturwissenschaftliche Motiv

---

[1]) De Sarlo, La Logica 88.

[2]) Teod. I n. 138 (1); z. v. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem I² 312 ff., 377 ff.

[3]) Ps. II n. 1279.

[4]) Ps. II n. 1279. Hierbei ist wohl an V. Gioberti zu denken, den R. seltsamerweise kaum jemals nennt. G. (1801—1852) hatte den N. S. in seiner Introduzione allo studio della Filos. l. I, c. 4 — erste Ausgabe: Bruxelles 1839—1840 — kritisch besprochen. 1841—1844 schrieb er Degli errori filosofici di A. R. (Bruxelles). R. antwortete (Firenze 1846, beziehungsweise 1853 Lucca) V. G. e il panteismo. Ueber Gioberti z. v. Ferri, Essai I 339 sqq. und K. Werner, Geschichte der italienischen Philosophie II.

[5]) Z. v. H. Willner, Des Adelard von Bath Tractat De eodem et diverso, Münster 1903 48, 72, 79. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Kempten und München (1908) 56.

[6]) J 160 (1). Ueber das Platonische in R.s Erkenntnislehre und Metaphysik z. v. Buroni, Dell' essere e del conoscere. Studii su Parmenide, Platone, Rosmini, Torino 1878. Buroni sieht es in der Funktion der platonischen (Parmenides, Philebos) μέθεξις; z. v. N. S. III n. 1224, 1236; Teos. I n. 303 verweist R. ausdrücklich auf Aristoteles, Met. I 6 — genau 987b 9—12, wo von ihr die Rede ist, und n. 326 formuliert R. in ihrem Sinn das ontologische Problem. Es ist aber leicht zu sehen, dass sich R. auch Platon gegenüber nicht des Rechtes der Kritik begab, wo er sachliche Gründe zu haben glaubte: z. B. in bezug auf das Problem der Ideologie (N. S. I n. 229 sqq.); der Psychologie (Ps. I, ap. n. 97 sqq.; z. v. A. n. 26); der Ontologie (Teos. I n. 244, 324, 326). Schliesslich mag es auch noch bemerkenswert sein, wie auch nach Persönlichkeit und Schicksal

in seinem Denken sich doch auch Aristoteles verwandt fühlt, den er nach mancher kritischen Bemerkung als grand' osservatore ehrt [1]).

Methode und Ausführung.

Diese eingehendere Herausstellung der methodologischen Grundsätze, so wie sie R. selbst für die psychologische Untersuchung formuliert hat, dürfte sich hauptsächlich aus zwei Gründen als zweckmässig erweisen: Einmal dem ersten Eindruck gegenüber, den die Ausführung der Psychologie und ihre Einordnung in den Organismus der philosophischen Wissenschaften macht; sie scheinen in eine andere Richtung zu weisen.

Wie schon bemerkt, findet sich die von der Beobachtung ausgehende Analyse der Seelentätigkeiten in Rosminis Psychologie nicht so durchgeführt, wie sie methodologisch statuiert worden war. Es bleibt gewissermassen bei einem Kompromiss zwischen der auf die Selbstbeobachtung gestützten induktiven Betrachtungsweise und der von den Seelenvermögen ausgehenden metaphysischen.

---

sich bedeutsame Parallelen zwischen den beiden Männern erkennen lassen: ihre Grösse und ihr Zusammenstimmen mit den Bedürfnissen der Zeit (hinsichtlich Platons z. v. Windelband, Platon 2, 26, 65), das religiöse (ebenda 23) und das reformatorische Moment in ihnen (ebenda 11, 182, 191) und die Erscheinung, dass keiner von beiden sich voll auswirken konnte (ebenda 28; für R. sei nur im allgemeinen für die Vergleichspunkte auf Ep. verwiesen mit seinem Reichtum an Belegen persönlichster Art).

[1]) Ps. I n. 457. Ueber des Aristoteles Verhältnis zur Naturwissenschaft z. v. R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, Berlin 1872: Die Grundsätze bei der Naturerklärung (122 ff.). Das tatsächliche Verfahren des A. bei der Naturerklärung (152 ff., Experiment 166); E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II³ 2, 169, 164, 172, 201, z. v. 194 ff. R.s Stellung zu A. ist — um das Allgemeine hierher zu setzen (Details an den entsprechenden Stellen) — im Grunde eine kritische: seine erkenntnistheoretischen Prinzipien erscheinen R., wenn nicht sensualistisch (N. S. I n. 235; A. n. 35 [1]; Ps. I, ap. n. 188 sqq.; II n. 1314 — anders Rin. 563 [1] mit Hinweis auf Met. IV; N. S. I n. 269, 260 so doch subjektivistisch (Rin. 323, 344 sqq.; Ps. I, ap. n. 173 sqq.; Ar. n. 96 sq.; damit steht es im Zusammenhang, wenn R. Aristoteles' Auffassung von der Seele als subjektivistisch erklärt unter besonderer Beziehung auf De an. III 8, 431b 21). — Ueber R.s Stellung zur aristotelischen Definition der Seele später. — Die ontologischen Grundbegriffe des Aristoteles hält R. für zu eng, weil sie von der Körperwelt abstrahiert sind (A. n. 784; z. v. Rin. 300; Teos. V 224 — hiezu z. v. Plotin, Enneaden VI 1—3). Zusammenfassend, wenn auch nicht das ganze System umspannend: die Untersuchung erstreckt sich auf das Erkenntnisproblem und das Weltproblem zusammen mit dem Gottesproblem, präzisierte R. seine Stellung zu A. in dem schon genannten, posthum edierten Werk: Aristotele esposto ed esaminato. Diese Auseinandersetzung erwuchs R. aus der Arbeit an der Teosofia (darunter begreift R. die Probleme der Ontologie, Kosmologie und natürlichen Theologie; über den Namen „Teosofia" statt πρώτη φιλοσοφία [Aristoteles, Met. VI 1, 1026a 24; XI 4, 1061b 30] z. v. Teos. I n. 1; Ps. II n. 778). Die Stellungnahme kann durch die Frage umschrieben werden: Ist die Korrektur, die A. am Platonismus vor-

Aehnlich beurteilte schon Eisler[1]) die Psychologie Rosminis, wenn auch mit zu starker Betonung des Charakters der Vermögenspsychologie.

Weiter flicht R. in die Darstellung des Seelenlebens viel Ontologisches ein[2]), das besser an anderer Stelle Platz gefunden hätte. Ja, er lehnt ausdrücklich die Wolfsche Scheidung der Pyschologie in eine empirische und rationale ab[3]).

Aber gerade der letztere scheinbar so gewichtige Punkt hat am wenigsten Bedeutung. Wenn man nämlich auf die Begründung sieht, die dafür gegeben wird, so ergibt sich, dass R.s Meinung doch eine andere ist, als die, woran man zunächst denken möchte. Er fasst seine Kritik dahin zusammen, dass es keine Beobachtung und keine Erfahrung gibt ohne einen Akt der Vernunfterkenntnis. Die rationale Psychologie ist hier nicht sofort die metaphysische als solche: im Grunde tritt R. nicht der empirischen Methode bei der Analyse des Seelenlebens entgegen, sondern einerseits einem rein sensualistischen

---

nahm, sachlich berechtigt und befriedigend? (z. v. Teos. I n. 244 Aristotele non è che un suo [= Platone] discepolo, il quale in parte perfezionò, in parte guastò l'opera del maestro. Hierzu hinwiederum z. v. Zeller a. a. O. II³ 2, 161 ff., 169; A. Dyroff, Ueber Aristoteles' Entwicklung, in Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag G. Freiherrn v. Hertling gewidmet, Freiburg 1913, 75, 93 und den gesamten Inhalt, der das Platonische in den Jugendschriften des Aristoteles zur Darstellung bringt). So stark kritisch der Charakter dieser Auseinandersetzung ist (Ar., Prefazione n. 51), so unterlässt R. es doch nicht, zu bemerken (ebenda n. 8): Die Fragestellungen, die der aristotelischen Philosophie zugrunde liegen, gehören zu den Lebensfragen der Menschheit. Ihre Bedeutung wie ihre Schwierigkeit sichern Aristoteles in der wissenschaftlich interessierten Welt den Namen eines grossen Denkers . . . Die Verachtung, die A. von Seiten der Sophisten des 18. Jahrhunderts widerfuhr, zeugte noch mehr von Unkenntnis als die Autorität, die das Mittelalter — zum einen Teil, müsste dazu bemerkt werden — dem Philosophen der Schule, dem Meister der Wissenden zuschrieb (ebenda n. 6). Beiden Extremen gegenüber gilt es, sagt R., zu sorgen, dass der überschätzte A. nicht ein Hemmnis sei für die Lösung der philosophischen Aufgaben der Zeit, dass vielmehr der innerhalb der rechten Grenzen gewürdigte eine Quelle dafür sein könne (ebenda n. 1). Zu der hiezu notwendigen Forschungsarbeit könnte vielleicht, meint R., seine nichts weniger als abschliessende Arbeit für Italien den Anstoss geben; Deutschland (R. nennt vor allem Brandis) und Frankreich (Cousin) seien hierin voran (ebenda n. 3, 5). — Unter den Werken des A. schätzt R. vor allem das Organon (Ep. XI, 6984) wegen seiner Syllogistik (Ar., Prefaz. n. 51) und die Metaphysik nennt er das bedeutendste (ebenda n. 4).

[1]) R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910³ 1077 s. v. Psychologie.

[2]) Besonders Ps. II.

[3]) Ps. I n. 28 sqq.

Empirismus[1]), andererseits der absoluten Verselbständigung der empirischen und der Degradierung der rationalen Psychologie[2]).

Wenn aber dann die Metaphysik in R.s Psychologie hineinreicht, so liegt das schon in dem methodologischen Prinzip der Synthese, das seine besondere Begründung in der Natur des Gegenstandes findet.

R. hatte aber für das Eingehen auf die metaphysische Seite der Frage um so mehr Anlass, als er bei den antimetaphysischen Nachwirkungen des 18. Jahrhunderts sich nicht einfach auf eine allgemein anerkannte Metaphysik der Seele beziehen konnte. Denn, wenn er auch die Grundlagen der aristotelisch-scholastischen Seelenlehre nicht ohne weiteres beiseite schiebt, so weiss er sich doch fern von einer einfachen Wiederholung. Darum sind gerade diese metaphysischen Fragen ihm von besonderem Wert[3]).

Schliesslich kommt aber für die Einreihung der Psychologie unter die metaphysischen Wissenschaften auch noch R.s besondere Auffassung von diesen in Betracht.

Sie unterscheiden sich von der ihnen vorausliegenden Lehre von den Ideen dadurch, dass sie ihren Gegenstand im realen Sein haben[4]). Aber sie unterscheiden sich nochmals unter sich je nach dem Akt,

---

[1]) Ps I n. 30 Si credette di poter dividere al tutto l'osservazione dal ragionamento, quasi che fosse quella una via di conoscere separato affatto . . . Di più, a queste due maniere di conoscere . . . si attribuì un diverso grado di certezza . . . n. 31 Sono questi errori sensisti . . . i soli sensisti possono credere che si dia un' osservazione che ci faccia conoscere qualche verità per via di sensazione, senza bisogno di adoperarvi la ragione . . . n. 32 . . . non si dà niuna osservazione meramente sensibile . . . n 34 Il semplice sentire non è osservare; z. v. N. S. I n. 304 (1).

[2]) Ps I n. 30 lo stesso Wolfio avverte d'aver separata la Psicologia empirica dalla razionale affine di stabilire su quella, la quale contiene dottrine dimostrate coll' esperienza e però non controverse, le morali verità e le politiche. Dazu bemerkt nun R. (ebenda [1]): Noi vorremmo domandare, se sia possibile stabilire solidamente l'etica senza supporre l'anima semplice ed immortale . . . ? . . . . Ora, dove mai il Wolfio dimostra la semplicità e l'immortalità dell' anima? Nella Psicologia razionale, non nell' empirica . . però cade la ragione, che egli adduce a giustificare la sua divisione della Psicologia in empirica e razionale.

[3]) Ps. I, ap n. 205 hebt R. die metaphysischen Bestrebungen der alten Psychologie gegenüber der positivistisch-sensualistisch gerichteten seiner Zeit anerkennend hervor. Dabei bemerkt er aber doch: le generose fatiche dell' antica filosofia non sempre e in tutto colsero il vero. II n. 731, 2230. Zur Frage nach seinem Verhältnis zur aristotelisch-scholastischen Psychologie (Aristoteles, De anima; Parva naturalia; De gen. et corr. [II 3]. Thomas v. Aquino, Summ theologica I; II 1; Comment. in de an. etc.) z. v. A. n. 63 sqq, Ps. I n. 204—230, 456. Ueber die Anwendung der Begriffe von Materie und Form zur Wesensbestimmung der Seele (dazu z. v. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871), Ps. I, ap n. 178 sqq, 204; Ar. n. 98 sqq. (A. fehlt der Begriff der Persönlichkeit).

[4]) Prefaz. alle opere metaf. n. 9 sqq.

durch den sie ihr Objekt erlangen: ob durch die unmittelbare Erfassung bei Betätigung der (geistigen) Erkenntnis (percezione intellettiva)[1]) oder erst durch spekulatives Folgern (ragionamento)[2]).

Die Psychologie gehört zur ersten Art der metaphysischen Disziplinen: sie erreicht ihr Objekt unmittelbar auf dem Wege der durch die intellektuelle Perzeption vermittelten Erfahrung[3]).

Nach alldem dürfte es doch zu weit gegangen sein, so, wie es Palhoriès tut, den metaphysischen Charakter der Psychologie R.s zu betonen[4]). Sie ist es wohl hinsichtlich der Fragen, die in der Tat einen metaphysischen Charakter tragen; aber daneben kommt doch die empirisch-analythische Seite recht bedeutsam zur Geltung. In der Tat weist Palhoriès selber ein andermal[5]) darauf hin, wie R. wenig geneigt war, den Erfahrungsstandpunkt gegen den rein meta-

---

[1]) Z. v. die diesbezügliche spätere Anmerkung.

[2]) Sst. n. 163; z. v. Teos. V 185.

[3]) Prefaz. n 17, 20, 25, 28, 29; Ps. I n. 108; Sst. n. 115 sq., 163 sq. Wenn K. Werner, Die italienische Philosophie . . . I 365 die Einreihung aus der metaphysischen Realität der Seinsidee herleitet, die der Seele als etwas Aeusseres, aber doch in unzertrennlicher Wechselwirkung gegenüberstehe, so dürfte das mehr eine spekulative Ausdeutung sein.

[4]) Palhoriès 183 La psychologie de R. rejette toute distinction entre l'étude expérimentale de l'âme et les conclusions métaphysiques que l'on peut en tirer; vgl. 133. Dagegen sprechen aber entschieden R.s eigene Worte: Vennero in tale errore (R. wendet sich gegen die Lehre mancher Scholastiker [Suarez, De An., Disput. met.], dass die Seelen der niederen Tiere ausgedehnt und teilbar sein könnten) non per iscarsezza d'ingegno . . . ma perchè il metodo investigativo non era stato ancora perfezionato . . . Onde invece di esaminar l'anima direttamente coll' osservazione interiore, si volsero a ragionar di essa senz' averla bene osservata, applicandole i principi generali dell' ontologia, della forma, della materia ecc. i quali non si possono applicare ad un ente che non ancora ben si conosca per via di osservazione (Ps. I n. 456). Aehnlich bemerkt R. gegen Leibniz: di novo il dirò; essersi più occupato de' principî della metafisica generale, che del l'uomo stesso, a cui que' principî doveano applicarsi (N. S. I n. 296). Hiezu z. v. auch die schon besprochene Kritik an den ontologischen Grundbegriffen des Aristoteles sowie die Ausführungen über die psychologische Methode. Wenn dann Palhoriès (133) noch bemerkt, R. musste infolge der Identifikation von Denken und Sein (ebenda 371) auch die Scheidung von Psychologie und Metaphysik aufheben, so muss darauf hingewiesen werden, dass R. selbst mit besonderer Betonung der wirklichen Koinzidenz Grenzen steckt (die Belege oben unter Anmerkung zu: Objektiver Idealismus); z. v. Teosofia II n. 773 essere è il pensiero, ma non ogni essere è il pensiero. Der rein metaphysische Ausgangspunkt in Ps. I ist betont in Rivista Italiana di Filos. VI 273; dabei ist aber ausser Berücksichtigung geblieben, dass die Psychologie auf der Theorie des sentimento in N. S. und A. sich aufbaut.

[5]) Palhoriès' Darstellung der Philosophie R.s unter dem systematischen Gesichtspunkt zeichnet sich gerade durch jene Eigenschaften aus, die für eine Arbeit über R. besonders erforderlich sind: Beherrschung des überreichen Materials und sorgfältiges Masshalten in der Interpretation.

physischen preiszugeben. Noch bestimmter spricht De Sarlo [1]) davon, dass R. zu einer Zeit, wo die deutsche idealistische Philosophie in ihren abstrakten Spekulationen sich bewegte, mittels der Beobachtung und Analyse des Innern mit Erfolg an den Grundlagen der modernen Psychologie arbeitete.

Wir möchten unsererseits diese Ansicht nicht nach ihrem Wortlaut herübernehmen. Das aber scheint uns gewiss, dass in R.s Psychologie ähnlich etwa wie bei Augustin [2]) ein lebendiger psychologischer Geist sich regt [3]). Wenn er auch die ganze Stoffmasse nicht zu durchdringen vermochte, so darf doch geltend gemacht werden, dass gerade auf dem philosophischen Gebiet es von Bedeutung ist, zu wissen, welche Kräfte am Werke sind.

Und das möchte der andere Grund sein, der diese betonte Zusammenstellung der methodologischen Prinzipien rechtfertigen kann.

Zudem bleibt sie keine isolierte.

Was im nachfolgenden über das sentimento zu sagen ist, wird mehrfach den inneren Zusammenhang erkennen lassen.

Das sentimento.

Die passive Seite. Beschreibung. Allgemeines.

Es mag den im voranstehenden wiedergegebenen methodologischen Prinzipien und dem aus ihnen besonders hervortretenden empirischen Geist Rosminis ebenso sehr entsprechend sein wie dem Gegenstand der Untersuchung, die Ausführungen über das sentimento fondamentale mit einem Experiment einzuleiten, das es vergegenwärtigen kann.

R. gibt hiefür folgende Anweisung [4]). Wenn ich in einem vollkommen verdunkelten Raum längere Zeit mich absolut ruhig verhalte und dazu mich möglichst gegen die Sinneseindrücke von aussen, zuerst des Gesichtes und dann der andern Sinne und auch gegen

---

[1]) Le basi 97; z. v. L. Nicotra, A. R. naturalista e medico in R. R. I 220 il metodo legitimo di costruire la scienza dell' anima, metodo che da molti credesi un trovato positivistico, R. l'inaugurava fin dal 1823 . . . e vi si attacava sempre più, dandosi a conoscere . . . per un appassionato raccoglitore dei dati.

[2]) Z. v. Stortz a. a. O. 101; Windelband, Lehrb. der Geschichte der Philos., 1907 [4], 225; W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Leipzig 1883, I 322 sqq. — C. Wolfsgruber, Augustinus, Paderborn 1908, 780, z. v. 757 betont die psychologische Form des augustinischen Gottesbeweises. Als besonderes Dokument des psychologischen Geistes in Augustinus gelten schon immer die Confessiones. R. sagt einmal (N. S. III n. 1362 (1) . . . sant' Agostino, che sa tanto bene spiare nei segreti del cuore umano — Z. v. vorangegangenes.

[3]) In diesem Sinne ist es gewiss berechtigt, R. zu nennen „il grande psicologo" (L. Nicotra a. a. O.; R. R. II 44), „un psychologue du premier ordre" (Ferri, Essai I 204).

[4]) N. S. II n. 711; A. n. 139; Teos. V 445.

jene, die etwa im Innern vorübergehend auftauchen könnten, verschliesse und endlich auch noch die Erinnerungsbilder früherer Sinneswahrnehmungen nach Möglichkeit fernhalte, dann verliere ich schliesslich die Kenntnis von der Gestalt und der räumlichen Lage meines Körpers: mir schwindet die Kenntnis von den Umrisslinien, von der Lagerung der Gliedmassen usw.[1]).

So erzählt[2]) R. zum Belege von einem seiner Freunde, dass er in der Kirche seinen Platz neben einem alten Manne einnahm, der die Gewohnheit hatte, die Beine übereinanderzuschlagen. Da begegnete es diesem, dass er das Bein auf die Kniee des Nachbarn legte, ohne es eher gewahr zu werden, als bis er sich zum Fortgehen anschickte.

Aber eines, betont R., wird bei diesem Experiment bleiben und erst klar hervortreten: eine Gesamtwahrnehmung meines Körpers und seines Lebens (un sentimento vitale di tutto il mio corpo; il sentimento fondamentale-corporeo, o sentimento del vivere; quel sentimento fondamentale ed universale, pel quale noi sentiamo la vita essere in noi)[3]), die ohne die Phänomene der Farben und Formen[4]) gleichförmig dem Inhalt nach[5]) und andauernd im Akte[6]) sich in Wohligkeit[7]) über den Körper hinzieht[8]).

---

[1]) N. S. II n. 711, 712, 714, 725, 730; A. n. 139, 141, 227. — [2]) A. 217.

[3]) N. S. II n. 711, 709, 710, 696, 699, 701, 702 sqq., 715 sq., 724, 889, 1001; Rin. 592; A. n. 139, 148, 254, 323; Ps. I n. 90, 97, 191; ap. n. 131, 2⁰; II n. 1241; Teos. V 32, 289, 377, 445, 447 mit Betonung der Beziehung des sentimento fondamentale zum Körper; N. S. II 701, 2⁰, 705, 955, z. v 755, 696, 698; Rin. 221 sq.; A. n. 74, z. v. 45; Ps. I z. v. 533 sqq.; Teos. III n. 1419; V 415 sq., 445, 447 mit Betonung der Beziehung zum Leben. Sentimento animale im N. S mehr vereinzelt II n 630, 887, 955; häufiger in A. n. 138, 385, 507, 906; besonders in Ps. I n. 254, 264, 266, 267, 476; II n 1172, 1247, 1909, und weiter in Teos. II n 801; III n. 1243; V 50, 188, 340, 563. Auch nur, und das besonders, sentimento fondamentale N. S. I n. 696, 698, 702, 713 (1), 801, 843 sqq., 955; III n. 1042 (1); A. n 385; Ps. I n. 91, 96 sqq.; II n 1244 sqq., 1785, 1786, 1788, 2079, 2080; Teos. I n. 42; III n. 1446; V 415 sqq., 445 sqq. (in den zuletzt zitierten Stellen hat sich mit der Ausbildung der Theorie die Bedeutung von sentimento fondamentale geändert d. h. der Inhalt ist voller geworden: il sentimento razionale è a noi fondamentale). Auch nur sentimento N. S. II n 438, 1005 (Ueberschrift des Artikels); Ps. I n. 90; Sst. n. 137; Teos. II n. 801 sq.; V 19, 418.

[4]) N. S. II n. 731; A. n. 142 sqq.; Ps. II n. 976. Z. v. was Augustinus, Ad Paulin. ep. 147, proem. n. 3 über das Wissen um die Seele schreibt (Wolfsgruber a. a. O. 761),

[5]) A. n. 139, 141, 142; N. S. II n. 713, 1⁰ 725, 752 sentimento uniforme. Sst. n. 132, 2⁰; Ps. I n. 270; Ep. IV 3090.

[6]) N. S. II n. 699, 706, 752 sentimento costante. A. n. 139; Sst. n. 132, 2⁰; Ps. I n. 91; Teos. V 29, 51; z. v. Tr. n. 13.

[7]) N. S. II n. 699, 725. Durch diese beiden Eigenschaften soll nur der Gegensatz zu den ‚kommenden und gehenden Sensationen' ausgedrückt werden. Bewegungen (eccitamento) sind nicht ausgeschlossen. Davon noch später.

[8]) N. S. II n. 715 sq., 725; Ps. I n. 422.

Dieser Körper aber, betont R., ist nicht einfach unser Körper, wie wir das gewöhnlich verstehen. Es sind vielmehr von diesem nach R.s anatomischen Kenntnissen die Knochen, Bänder, Membranen, Knorpeln, das Zellgewebe, kurz alle insensitiven Teile wegzudenken, so dass nur mehr das wunderbare Geflecht der Nerven als der sensitive Körper übrig bleibt [1]).

Den Verlauf der Nerven aber — um das hinzuzunehmen — beschreibt R. in der Weise, dass er sagt, sie durchziehen in vielfachen Windungen den Gesamtkörper. Im Gehirn und Rückenmark haben sie vermutlich ihren Stützpunkt. Stellenweise verknüpfen sie sich zu Ganglien und Nervengeflechten. Sie gliedern sich in das zerebrospinale und in das ganglionare System [2]).

Diesen Körper, bemerkt R., meine er stets, wo er von „unserm Körper" spreche [3]).

Und über diesen Körper breitet sich, wie vorhin gesagt, das sentimento aus. Und er ist Mittel und Gegenstand [4]) der im sentimento liegenden Wahrnehmung, wie sie vorhin beschrieben wurde. Gerade dadurch aber kommt dieser, wie sich noch deutlicher ergeben wird, der Charakter der Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit und Innerlichkeit zu und dies gegenüber der Wahrnehmung der Gegenstände der körperlichen Aussenwelt, die durch die Einwirkung auf unsere Sinnesorgane erst vermittelt werden muss. R. illustriert den Unterschied damit, dass er sagt, unsers (sensitiven) Körpers werden wir gewahr, so wie wir einen Schmerz fühlen; die Körper der Aussenwelt nehmen wir wahr, so wie etwa der Anatom, seinem Objekt gefühllos gegenüberstehend, die Beobachtungen an ihm macht [5]).

Verhältnis von sentimento und Bewusstsein.

Von dem, was die Reflexion über dieses sentimento zutage fördert, ist voranzustellen, dass es von sich aus den Charakter des Bewusst-Seins nicht besitzt [6]). Wir müssen uns seiner erst bewusst werden [7]).

---

[1]) N. S. II n. 699.

[2]) N. S. II n. 699; Ps. I n. 450, 366, 376, 1915; A. n. 320, 378, 281. L. Nicotra bemerkt (R. R. I 5, 217), R.s Anschauungen über die Nervenzentren lassen deutlich seine anatomischen Studien an der Universität in Padua erkennen. In den physiologischen Kenntnissen war R. Maine de Biran voraus, der die Nerven als Hemmnisse betrachtete und an die Stelle ihrer Funktion die der Muskeln setzte (Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral, Paris 1821, II 2 nach Memorie della reale academia delle scienze di Torino 1896, III 84 serie seconda).

[3]) N. S. II n. 701. — [4]) N. S. II n. 699.

[5]) N. S. II n. 701, 1°, 764, 983 sqq.; A. n. 140 sqq., 197 sqq.; Ps. II n. 758, 764, 1241.

[6]) N. S II n. 710, 863 (1); Tr. n. 13; Ps. I n. 81, 188, 411; II n. 1479 sqq.; 1909; Teos. I n. 263, 343; V 32, 267; Ep. VI 3080, 3090.

[7]) Das sentimento untersteht dem Bewusstsein (N. S. II n. 701; Rin. 333 [1]; Ps. I n. 69, 191, 410; II n. 1881; z. v. II n. 1933). Aber frei-

Der Akt, durch den dies geschieht, ist etwas ganz anderes als der, durch den wir das sentimento in uns haben [1]).

Die hier zugrunde liegende prinzipielle Scheidung, bemerkt R., wurde freilich oft übersehen, ja selbst nach ihrer Möglichkeit bestritten. R. bezieht sich dabei besonders auf Locke [2]), der bekanntlich in seiner Polemik gegen die — von ihm übrigens sehr unbestimmt charakterisierte — Lehre von den eingebornen Prinzipien und Ideen u. a. den Einwand erhob, es könne nichts in der Seele sein, wovon sie nichts wisse (Essay, I 1; II 1).

In der grundsätzlichen Gegnerschaft gegen diese Auffassung von Bewusstsein weiss sich R. [3]) eins mit Leibniz [4]), der mit dem Begriffspaar: Perzeption und Apperzeption eine sehr bedeutsame Unterscheidung nach vereinzelten vorausgegangenen Ansätzen in die Psychologie einführte.

Auf Seiten von Leibniz und R. stehen unter vielen andern Kant, Fichte, Schelling, James Mill, Hamilton, Maudsley, Herbart, Fechner, Helmholtz, v. Hartmann, Wundt, Gutberlet u. a., während die Anschauung von Locke Stuart Mill, Bain, Spencer, F. Brentano u. a. teilen [5]).

Für R. ist die Frage, die zu den Grundproblemen der modernen Psychologie zählt, von solcher Bedeutung, weil auf ihr sein Begriff von der Seele ruht [6]) und weil sie mit seiner Auffassung des Unterschiedes von sensazione und idea verflochten ist [7]). Er zählt sie auch unter jenen Unterscheidungen auf, die das richtige Verständnis seiner Ideologie — und Psychologie dürfen wir einschalten — bedingen [8]). Unter Zurückstellung alles besonderen sei das für

---

lich durchaus nicht nach seinem ganzen Inhalt (N. S. II 698, 765 [2], 887; dabei doch seinem Wesen nach Teos. V 267 sq.) Es lässt sich aber beobachten, dass R. mehr und mehr auf das erstere den Ton legte (Ps. II n. 2080 la natura del sentimento fondamentale non è a noi nota in sè stessa. A. n. 284, 313; Ps. I n. 476; II n. 1780).

[1]) Z. v. Kant, Anthropologie § 5.

[2]) N. S. II n. 710; I n. 288 sqq.; III n 1383 (1).

[3]) Nouveaux Essais, Préface u. N. S. II n. 710, 288, 290.

[4]) R. zitiert Nouveaux Essais I 1; II 1.

[5]) Zitiert nach A. Schmid, Gefühl und Gefühlsvermögen, abgedruckt im Jahresbericht der Görresgesellschaft, philosophische Sektion, 1884, 52. Nach M. Baumgartner führte Augustinus in seiner Lehre vom Gedächtnis (Confessiones X 8) den Begriff des Unbewussten in die Psychologie ein. Z. v. De immort. an. IV 6.

[6]) Ps. I n. 61 sqq., 69 sq., 71 sqq., 81; II n. 967 und späteres.

[7]) Z. v. im vorausgehenden die Anmerkung zu Sensualismus und das nunmehr folgende.

[8]) N. S. II n. 1039, IV, Teos. V 37 io ho più volte segnalato come alto e difficile passo nel cammino della Filosofia è il giusto concetto del sentimento mero cioè non pensato. 927quella distinzione importantissima, su cui si regge tutta si può dire la cognizione filosofica dell' uomo tra la sensazione, e l'avvertenza della medesima. N. S. I n. 290; III n. 1042, 1294 (1); Sst. n. 41; Ps. I n. 13, 413.

den Zusammenhang Erforderliche von R.s Auffassung vom Bewusstsein skizziert.

Nach R.s Intellektualismus kommt der „sensazione" als blosser Modifikation des Subjekts in keiner Weise der Charakter der Erkenntnis[1]) zu. Diese wird durch die idea dell' essere konstituiert. Sie ist es, die durch sich selbst erkennbar dem Inhalt der sensazione die Erkennbarkeit (conoscibilità)[2]) verleiht.

Der konkrete Erkenntnisakt kommt dadurch zustande, dass die beiden Elemente vom einheitlichen Subjekt[3]) wechselseitig

---

[1]) N. S. II n. 416 sensazione non vuol dire che modificazione nostra; idea vuol dire concezione di una cosa che esiste indipendentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa. III n. 1164 . . . questo fatto solamente sentito e non inteso . . . non è ancora oggetto d'alcuna cognizione . . . Il sentimento è incognito a se stesso, come abbiamo tante volte detto . . . il sentire è un elemento separato al tutto dal conoscere . . . Questa separazione fra il sentire e il conoscere è un' altra condizione necessaria del conoscere. Rin. 375. Sst. n. 13 sqq., 34; A. n. 507 La differenza fra ciò che è puramente sentito e ciò che è puramente inteso non è niente meno che infinita. Teos. I n. 371 sqq., 499 sqq.; 521 sq. Hier folgt R. deutlich erkennbar den Spuren Platons (Theaetet), auch darin ihm ähnlich, dass er gegen den Sensualismus des 18. Jahrhunderts wie Platon gegen den des Protagoras sich wendete.

[2]) N. S. I n. 331; II n. 410 sq. L'uomo non può pensare a nulla senza l'idea dell' essere. Und die Umkehr: L'idea dell' essere non ha bisogno d'alcun' altra idea ad essa aggiunta per essere intuita. Ebenda n. 411; III n. 1224 Il solo essere è conoscibile per sè e costituisce la stessa conoscibilità. 1192, 4⁰; Rin. 519 sqq.; A. n. 522; Sst n. 34; Ps. II n. 872; Teos. II n. 867 sqq. R. führt hier den Begriff des inoggettivarsi ein, mit dem er in gewissen Wendungen (873, 876) in überraschender Weise an den modernen Begriff der Einfühlung herankommt. Teos. IV (L'Idea) fasst er den Inhalt zusammen in der Formel: l'essere oggettivo . . . come essere per sè manifesto, come essere manifestante, e come essere manifestato (n. 6, 8). Wenn R. erklärt, durch die intelligibilità wird der objektive Charakter der Erkenntnis nicht gefährdet, weil durch sie das Ding nicht verändert, sondern nur ins Licht gerückt und erkannt wird (s'illumina, si conosce N. S. I n. 331), so liegt darin leicht erkennbar ein Nachklang der peripatetisch-scholastischen Abstraktionstheorie (Aristoteles, De an. III 5, 430a 15 ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. Thomas v. Aquino, S. th. I 79, 3 ad 2; 85, 1 ad 2—4 — z. v. N. S. II n. 495 [1], De verit. 10, 6 ad 8. Suarez, De anima 4, 2 illuminare phantasmata). Z. v. M. Liberatore a. a. O. n. 245 ff., 256 ff.

[3]) N. S. I n. 338 La sensitività e l'intelletto sono due facoltà d'uno stesso soggetto perfettamente semplice (l'anima razionale). Questo soggetto unisce, nella semplicità dell' intimo suo sentimento, quei due elementi distinti, che quelle sue distinte facoltà a lui somministrano. III n. 1167, besonders 1258 (mit einem neuen Gesichtspunkt, z. v. 1202; A. n. 805; Sst. n. 42, Ps. I n. 174 sqq., 636; II n 1187, 3⁰; Teos. III n. 1192). Mit grosser Sorgfalt sucht R. den Einheitspunkt im seelischen Leben zu sichern (A. n. 509; Ps. I n. 180, 125 sqq., 140 sqq., 231 sqq., 256 sqq., 306 sqq., 311 sqq.). Es ist unschwer zu erkennen,

auf einander bezogen werden[1]) (percezione intellettuale oder intellettiva).

Dies geschieht in einer spontan sich vollziehenden fundamentalen Synthese (sintesi primitiva)[2]). Sie hat ihren objektiven Grund

dass hierin R.s Psychologie gegenüber der aristotelischen einen entwickelteren Stand der Frage bezeichnet (z. v. H. Schell, Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt, Freiburg 1873: versucht eine positive Lösung gegen Zeller, ohne sie wohl wirklich zu erreichen. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1903[9], II 261).

[1]) N. S. I n. 357 Dalla analisi della percezione intellettuale risulta, che la percezione intellettuale non è che la visione del rapporto che passa tra un sentito . . . e l'idea di esistenza. n. 363, 338 sq. Die objektive Beziehung zwischen den beiden Relationsgliedern charakterisiert II n. 530 Confrontando dunque noi la passione che proviamo (per le sensazioni), coll' idea d'attuale esistenza, troviamo che quella passione è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima coll' idea di esistenza . . . Pensando noi per natura l'azione in sè (l'esistenza); quando poi un' azione sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro spirito la notiamo limitata dov' ella è, e la riconosciamo per quello appunto che prima dentro di noi pensavamo . . . III n. 1180. Letzten Endes gründet R.s Begriff von der percezione intellettiva auf seiner mit der Auffassungsweise von Fichte, Schelling (Rosenkrantz), Hegel zusammengehenden Grundanschauung, dass das Sein eines in seinem Wesen, dreifach in seinen Modi: dem realen (subjektiven), dem idealen (objektiven) und dem moralischen (Vereinigung der beiden) ist („Der eine Strahl des allgemeinen Seins bricht sich in drei Farbenstrahlen auseinander" Dyroff a. a. O. 29). N. S I. n. 331; III n. 1166 L'essere ha due modi, il modo ideale, e il modo reale (sie kommen für die percezione intellettuale in Frage); Sst. n. 39, 171; Ps. II n. 895 l'essere identico è in tre forme, modi, cioè nel modo reale, ideale e morale. 1303 l'ente, in quanto è nella sua forma ideale, prescindendo al tutto dall' altre due forme, la realità e la moralità, 1304 sq.; Teos. I n. 147—155; V 41, 369; z. v. I n. 313; II n. 733 sqq., 741. Weitere Belege zum Begriff der p. i. (überhaupt) Rin. p. 597 sqq.; A. n. 512, 531 sqq.; Sst. n. 20 sqq., 39 sqq., 74 sqq.; Ps. I n. 291; II n. 778, 1306 sqq; J 343 sqq.; Teos. I n. 466; III n. 1192; V 430 sqq., 474 sqq., 505 sqq. — R. erklärt von diesem Begriffe, dass von seiner genauen Fassung schliesslich die ganze Lösung des Problems der Erkenntnis abhängt (N. S. I n. 337).

[2]) N. S. I n. 64, 116 sqq., 356 sqq.; II n. 964, 1025 sq., z. v. 970 sq.; III n. 1454 (1); Rin. z. v. 476, 644; Sst. n. 49, 91 sq.; Teos III n. 1192, 1238. Die percezione intellettuale mit ihrer Synthese ist ein weiterer Punkt, der Anlass gab, von einer Beziehung R.s zu Kant zu sprechen. B. Spaventa, La filosofia di Kant nella sua relazione colla filosofia italiana, Torino 1860, sieht in R. geradezu einen Schüler Kants. P. Carabellese, La teoria della percezione intellettiva di A. Rosmini, Bari 1907, mit einem Kapitel Il Kantismo nella percezione rosminiana — die Antikritik von G. Morando in R. R. III 577 sqq.; V 4 sqq. Hierher gehört auch die Polemik zwischen Gentile (Critica IX) und Caviglione (R. R. VI) um die genuine Interpretation R.s. Mit Caviglione ist der Einfluss Kants auf R. ohne weiteres zuzugeben (z. B. Synthese von empirischer Materie und apriorischer

darin, dass die in der unbestimmten Seinsidee enthaltene Möglichkeit für die Erkenntnis ihre Verwirklichung findet und dies nach Massgabe des bestimmten „Empfindungsinhalts". Das Ergebnis ist die in einem Existenzurteil ausgesprochene Erkenntnis: „la tal cosa esiste" [1]).

Bezieht sich nun diese Erkenntnis auf das Subjekt und die Vorgänge in ihm, dann ist sie Bewusstsein [2]).

Für diesen Fall ist aber des weiteren noch erforderlich, dass zu dem bisher beschriebenen Erkenntnisakt die Reflexion tritt [3]). Von Natur aus betätigt sich nämlich das Erkennen des Subjekts in einem direkten Akt und wendet sich so der körperlichen Aussenwelt zuerst zu wie auch dem Objekt früher als dem Akte [4]). Damit es sich nun reflexiv auf das Subjekt kehrt, bedarf es eines besondern Anlasses in doppelter Hinsicht: einmal eines Grundes für die Reflexion überhaupt und dann eines Grundes im Subjekt, das Objekt werden soll.

Form). Aber ähnlich wie Platon wohl nicht unter dem Gesichtspunkt der transzendentalen Methode aufgefasst werden darf, so auch nicht Rosmini (R selber meint: Il Kant non conobbe la natura della percezione intellettuale N. S. I n. 363; dasselbe sagt er von Fichte [Sst. n. 25], Schelling [ebenda n. 76]). Noch zwei weitere Beziehungen historischer Art seien berührt. R. sagt von der percezione intellettuale auch, es liege in ihr ein Wiedererkennen: N. S. I n. 530 riconoscere quella cosa, che passa in noi, come appartenente a quanto pensavamo già prima . . . — wie es ja ganz in der Konsequenz des Begriffes der idea-madre gelegen ist. Darin liegt die platonische ἀνάμνησις vor (Symposion, Phaidon), aber mehr in den empirischen Assoziationszusammenhang gestellt und der Uebergang von der Sinnessphäre zur geistigen auch vom einheitlichen Akzionszentrum her vermittelt (N. S. III n. 1258 [1]). In der Teos. (I n. 308 sqq. l'apprensione imperfetta dell' atto creativo all' occasione della percezione intellettiva) bringt R. die p. i. in Beziehung zum Schöpfungsakt. Diese Seite des Problems wie auch die Frage nach dem Verhältnis zu Gioberti (L'ente crea l'esistenza) kann hier nicht mehr berücksichtigt werden.

[1]) N. S. I n. 332, 335, 358; II n. 530; A. z. v. n. 500, 531—534; Sst. n. 63. 66 sqq., 90 sqq.; Ps. I n. 53, X; II n. 1306.

[2]) N. S. II n. 710, 982 (1); Rin. 306 sqq.; A. n. 532, 807; Tr. n. 9 sqq.; Ps. I n. 45, 398, z. v. 57 sqq.; II n. 1479; Teos. I n. 343; n. 871; III n. 1323; V 287; Ep. VI 3090.

[3]) N. S. II n. 710, 982 (1); Tr. n. 11 sq., 15; Ps. I n. 71 sqq., 116, 2⁰, 118, 265, 267, 6⁰, 270; II n. 1181, 1480; Teos. V 267; Ep. III 1384; V 2194; XIII 8257.

[4]) N. S. II n. 713, 3⁰, 713 (1); III n. 1469; Tr. n. 10 (R. schreibt der Unterscheidung, Reflexion auf den Akt und Reflexion auf den Gegenstand des Aktes eine grosse psychologische Bedeutung bei; nur so, meint er, sei es verständlich, wie es leichter sein kann, auf die Ideen zu reflektieren als auf die Gefühle: die Vorstufe für die fundamentale Unterscheidung von Inhalt und Akt, von erkenntnistheoretisch und psychologisch); Sst. n. 74 sq., 81; Ps. II n. 1484; Teos. I n. 42 (skizziert die aufsteigende Differenzierung des Erkennens); II n. 867.

Den erstern sieht R. in einem Bedürfnis (bisogno), das er als Instinkt erklärt, der nach der Vollendung einer begonnenen Tätigkeit drängt [1]). Mit ihm verbindet sich dann der freie Wille [2]).

Den andern Grund muss eine Veränderung im Subjekt, irgend welche (lebhafte) Sensation in ihm bilden, die die Aufmerksamkeit leitet, oder sonst ein (akzidenteller) Akt [3]).

So entschieden R. auf der einen Seite sentimento und idea und sentimento und coscienza trennt, so innig sind sie auf der andern Seite im Bewusstsein als dessen Elemente verbunden: das sentimento ist die Voraussetzung [4]), die Seinsidee die eigentliche Quelle dafür [5]).

Der Versuch, das grundsätzlich Allgemeine nunmehr aus der Einkleidung, die es durch R. erfahren hat, herauszulösen, dürfte etwa ergeben:

Im Bewusstseinsbegriff liegt ein doppeltes Element. Zunächst ist R. das Bewusstsein im Unterschied vom sentimento ein Akt der Erkenntnis, im Gegensatz zum blossen Haben eines Empfindungsinhalts. Das Erkennen aber ist auch für R. ein Urteilen [6]).

Er steht nicht an, dabei besonders hervorzuheben, dass Kant es gewesen, der in der neuern Philosophie das Denken als Urteilen charakterisierte [7]), nachdem durch Locke und noch mehr durch den Sensualismus Condillacs die Grenzlinie zwischen Vorstellen (sentire) und Urteilen verwischt worden war [8]). Er weiss aber auch zu bemerken, dass Kant hierin schon Augustinus [9]) und Descartes [10])

---

[1]) Ps. II n. 1481, 1469; z. v. N. S. III n. 1258 (1).

[2]) N. S. II n. 713 (1), 523 sq.; I n. 74 l'attenzione sopra una sensazione è un' attività soggetta alla volontà (gegen Condillacs Sensualismus). Sst. n. 74; z. v. Ps. II n. 1474 sqq.; Teos. II n. 872. Der viel umstrittene Begriff der Aufmerksamkeit hat, wie ersichtlich, schon bei R. gebührende Beachtung gefunden.

[3]) N. S. II n. 711, 713; A. n. 804; Tr. n. 13; Ps. I n. 32, 45, 122, 3; Sst. n. 66, 89; Ep. VIII 4503; z. v. Teos. V 32.

[4]) Ps. II n. 1933 niente cade nella sua coscienza, che prima non cada nel suo sentimento; I n. 69, 191; Tr. n. 9; z. v. N. S. II n. 684; Teos. V 29, 267.

[5]) Ps. I n. 570, 42; Teos. V 490. Dazu z. v. wie R. den cartesianischen Ausgangspunkt wertet (N. S. II n. 979 sqq.) und das augustinische Argument gegen die Akademiker deutet (N. S III n. 1200 (1). — Dagegen Teos. I n. 343, wo aus der im Bewusstsein liegenden Identifikation dessen Untrüglichkeit hergeleitet wird.

[6]) Die das Erkennen tragende percezione intellettiva (oder intellettuale) ist ein giudizio primitivo: N. S. I n. 337 sq., 355, 356; II, 456; Sst. n. 14, 45, und die Belege oben.

[7]) N. S. I n. 340. R. zitiert K. d. r. V., Transzendent. Log. I 1 1.

[8]) N. S. I n. 70 sq., 81 sqq., 214.

[9]) N. S. I n. 70 (1); z. v. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1907 [4] 233 (De Trin. IX 5, wie R. zitiert, ist nicht zu verifizieren).

[10]) N. S. I n. 214 wird Bossuet, De la conaissance de Dieu et de soi-même zitiert als Repräsentant der Zeit gegenüber Locke. 212. Z. v. Christiansen, Das Urteil bei Descartes, Freiburg 1902, 14 f., 22.

vorangegangen waren, während sein Urteil über Aristoteles[1]) ein schwankendes ist, schliesslich aber mehr und mehr einer sensualistischen Ausdeutung sich zuneigt.

Wenn in dem Begriff des Urteils, wie ihn die Gegenwart verwendet, ein Mehr gegenüber der assoziativen Vorstellungsverbindung liegt, und dieses Mehr in der von Aristoteles[2]) schon betonten Beziehung auf die Wahrheit oder Falschheit besteht, so kann die Analogie dieser Geltungsfunktion bei R. in der Bedeutung gefunden werden, die er der Seinsidee für die Konstituierung des Urteils zuschreibt[3]).

Weiter tritt der Begriff des Bewusstseins für R. noch in Beziehung zu dem der Reflexion. Er gebraucht dabei das Wort Bewusstsein in dem älteren und engeren Sinn von Wissen um das Subjekt und die Vorgänge in ihm[4]).

Die Reflexion bestimmt er nach ihren subjektiven und objektiven Gründen als triebhaft angelegte, vom Willen aber frei vollführte Handlung, die von einer die Aufmerksamkeit erregenden Veränderung in inneren Zuständen veranlasst ist.

---

[1]) R. merkt an, dass sich bei Aristoteles (De an. I 2, 404b 25—26) und den ihm folgenden Scholastikern — (A. n. 240 [1] il dire la dottrina della Scuola è un dire la dottrina d'Aristotele, ma intesa e modificata dalla Scuola. Wie etwa J. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, den gegenwärtigen Stand der Forschung zusammenfassend gezeigt hat, lassen sich innerhalb der Scholastik mannigfach sich differenzierende Richtungen aussondern, die sie nicht als einfach von Aristoteles abhängig erscheinen lassen. Dazu käme noch, dass Aristoteles' Lehre selbst durchaus nicht in sich homogen ist.) — Stellen finden, wo den Sinnesvermögen ein Urteilen zugesprochen wird (N. S. I n. 71 [1], 240 [1]; II n. 947 auf 453; Ps. II n. 1464). Der tiefere Grund, warum R. dem Aristoteles gerne eine sensualistische Erkenntnislehre zuschreibt, liegt in seiner Auffassung von dessen Intellektlehre (N. S. I n. 234 sqq.; Rin. 321 sq.; Ps. II n. 1314; Ar n. 209 sq.; Teos. IV [L'Idea] n. 193 sqq. Dagegen F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός . . ., Mainz 1867, 113 ff. [in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. LIX 219 ff.; LXI 81 ff seine Antikritik gegen F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870] und H. Schell, Die Einheit des Seelenlebens . . . 240 ff.).

[2]) De an. III 6, 430b 26-27; 8, 432a 11; z. v. Platon, Kratylos 385B 7-8.

[3]) Teos. V 502. — Es sei bemerkt, dass in R.s Logik der stoisch-cartesianische Begriff der Zustimmung eine bedeutsame Rolle spielt: der erste Teil seiner Logik handelt vom assenso. Ep. XI 6984.

[4]) J. 173 bemerkt R.: la cognizione dell'altre cose, che in Germania si chiama coscienza senza più (unterschieden von coscienza di sè). Es finden sich auch Stellen, wo R. selber von Bewusstsein im modernen, rein psychologischen Sinne spricht (Rin. 476 nella coscienza nostra . . . si forma una percezione). Für gewöhnlich aber erscheint bei ihm das sentimento in dessen Rolle (N. S. II n. 689 Tutto ciò che passa pel nostro sentimento è un fatto. Z. v. Ps. I n. 90 non si dà sperimento dove non si dà sentimento).

Es ist daraus ersichtlich, wie der logische Gesichtspunkt, unter dem das Bewusstsein als Urteil erscheint, mit dem psychologischen verflochten ist, der auf die Analyse des Reflexionsvorganges geht.

Objekt dieser Reflexion ist nun das sentimento: es ist uns in ihr bewusst gegeben. Hier aber erhebt sich eine Schwierigkeit. Wenn wir das sentimento in der Reflexion erfassen, so liegt es nicht mehr in der ihm eigentümlichen realen Natur vor. Es ist vielmehr durch die Erfassung als Erkenntnisobjekt in eine Fülle von Beziehungen getreten.

Aus ihnen muss es auf dem Wege der Abstraktion wieder herausgelöst werden, damit wir es in seiner reinen Natur vor uns haben [1]).

Hierbei muss noch bemerkt werden, dass es sich hier um das sentimento in jener Form handelt, die R. an einer Stelle der revidierten Ausgabe vom N. S. gegen eine andere mit der Einschaltung abgrenzt: „das sentimento in jener Form, in der es der unmittelbaren Beobachtung unterliegt“ (il sentimento da noi osservabile) [2]).

Das nähere hierüber kann aber an dieser Stelle noch nicht gebracht werden.

Jene Beziehungen, von denen nach R. zu abstrahieren ist, sind aber anderer Art, als etwa die zeitliche Einordnung in der Anschauung des innern Sinnes oder die kategoriale Bestimmung bei Kant.

Die Beziehungen, die R. hier meint, haben keinerlei transzendentalen Charakter: die erste [3]) betrifft die Beziehung zur Seinsidee, die — wie schon bemerkt — die Erkennbarkeit verleiht und die Erkenntnis begründet; eine andere [4]) die Beziehung des sentimento zu einem der akzidentellen Akte, der die Aufmerksamkeit leitet, wieder eine andere [5]) die Beziehung zur Reflexion, die das Bewusstsein erzeugt und den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens markiert, und schliesslich kommt in Frage die Beziehung des Objekts zum erkennenden Akt des Subjekts überhaupt [6]), aber nicht im transzendentalen Sinn.

Gerade hierüber sagt R.: „Wie der erkennende Geist die Wahrheit . . . zu seinem eigentümlichsten Objekt hat, so besitzt er auch seine eigene Natur, die ihre Gesetze geltend macht. Diese behindern jedoch die Erkenntnis der Wahrheit nicht, wohl aber verlängern sie den Weg zu ihrer vollen und reinen Form“ [7]).

---

[1]) Ps. I n. 57—81; N. S. III n. 1164.
[2]) N. S. II n. 698.
[3]) Ps. I n. 122, 3^0, 68, 2^0.
[4]) Ps. I n. 122, 3^0.
[5]) Ps. I n. 59.
[6]) Ps. I n. 57, 59.
[7]) Ps. I n. 58; Teos. V 487 spricht R. zuerst davon, dass der Irrtum des transzendentalen Idealismus seinen Ursprung in einer ungenügenden Beobachtung des Sachverhaltes habe, dann geht er an die Erklärung der ebenso seltsamen als unbestreitbaren Tatsache, dass der Geist in der Er-

R. konnte für seine Zeit bemerken, dass diese feinen Fäden im Erkennen noch nicht genug beachtet werden, am wenigsten natürlich von der sensualistischen Erkenntnislehre.

So sehr übrigens die Unterscheidung von sentimento und coscienza mit den Grundprinzipien der Philosophie R.s verflochten ist, so hat er sie terminologisch doch nicht immer eingehalten.

Wie er im Rinnovamento [1]) und Epistolario [2]) selber bemerkt, hat er in der ersten [3]) Ausgabe vom N. S. das sentimento als coscienza bezeichnet, und er meint, er sei dabei wohl von der deutschen Philosophie beeinflusst gewesen.

Im Trattato della coscienza [4]) fixierte er dann die reinliche Scheidung. Doch auch jetzt finden sich im N. S. Stellen, wo die fraglichen Begriffe im Zwielicht stehen [5]). In unserer Darstellung wird natürlich auf die klare Unterscheidung geachtet.

Wenn das sentimento und das Bewusstsein in der dargelegten Weise geschieden werden, dann tritt ersteres in der Bewusstseinsordnung an die letzte Stelle, während es im realen psychischen Zusammenhang als Grundlage an erster Stelle steht [6]).

Für R. ist also das Bewusstsein ein Wissen um das Subjekt und die Vorgänge in ihm, das zu ihnen hinzutritt: es ist ihm nichts Unmittelbares [7]) wie etwa Descartes [8]) und Spinoza [9]), nicht ein Verschmelzungsprodukt wie Herbart, er steht mit seiner Auf-

---

kenntnis die Objekte gleichsam in sich hineinzieht und sie mit einem Gewebe der eigenen subjektiven Natur umspinnt (488). Damit will R. nicht aufheben, was er im N. S. und Rin. über die objektive Natur des Erkennens geschrieben hat. Das ist ja, es sei wiederholt, der Kern seiner Erkenntnislehre. Er weist nur ebenso bestimmt auf das hin, was das Subjekt in akzidenteller Weise dazutut. Diese kritisch-sondernde Gesinnung spricht schon aus N. S. und Rin.

[1]) Rin. 313 (1).

[2]) Ep. III 1384; IV 1564; V 2194.

[3]) Die erste Ausgabe erschien in Rom 1830 in 4 Bänden: F. Paoli, Memorie della vita . . . II 384; Ep. VIII 4503.

[4]) Tr. n. 9 sqq. In der dem Tr. vorangehenden St. ist schon der präzise Terminus coscienza morale verwendet (cap. V, art. 10; cap. VI, art. 7).

[5]) N. S. II n. 625, 690, 4⁰, 841, 618, 619; z. v. Teos. V 489.

[6]) N. S. II n. 713 (1).

[7]) In Rin. 306 sqq. widmet R. dem in bezug auf das Ichbewusstsein ein eigenes Kapitel: L'Io non è noto per se stesso, ma per mezzo commune della cognizione. In A n. 804 sqq. ist die Rede von der generazione dell'Io. Z. v. N. S. II n. 439 sqq.; Sst. n. 123; Ps. I n. 71 sqq.; Teos. III n. 1331; V 487 sqq.

[8]) Zweimal nimmt R. förmlich Stellung zur Frage, ob die Seele immer denke (N. S. II n. 537; Ps I n. 286 sq.). Und er hat gemäss seiner Erkenntnispsychologie guten Grund zu bemerken: qui possiam dire anche una parola a favore di Cartesio . . . L'anima umana infatti pensa sempre . . . (Ps. I n. 286).

[9]) Ps. II n. 1480 (1). Einer der seltenen Fälle, wo Spinoza genannt wird.

fassung Leibniz, mit dem er sich auch sonst noch in bedeutsamen Punkten berührt, am nächsten; nur dass er ihm gegenüber die absolute Grenze zwischen sentimento und idea-coscienza betont [1]).

Mit der Trennung vom sentimento und Bewusstsein verbindet es sich naturgemäss, dass unsere Erkenntnis vom sentimento — wie schon bemerkt — eine beschränkte ist.

Das Element der Lust.

Wenn es nunmehr gilt, positiv das sentimento zu bestimmen, so ist davon auszugehen, dass es „nichts anderes als Lust" ist [2]) und zwar körperliche [3]).

R. ist es daran gelegen, dieses Element möglichst rein zu fassen und von allem andern, was im psychischen Zusammenhang in seine Nähe kommt, abzugrenzen.

Nach seiner Beobachtung ist es von durchaus eigener Art, das bei seiner Geschiedenheit von allem andern nicht definiert, sondern nur erfahren werden kann [4]).

Die Erfahrung aber, der es untersteht, ist ausschliesslich die innere. Wir können einem andern unter Umständen seine „Gefühle" an der Verschiebung der Linien, an dem Wechsel der Farbe seines Gesichtes usw. anmerken, aber sehen oder tasten können wir sie nicht.

Es wäre absurd, nach der Farbe oder irgend welchen quantitativen Verhältnissen beim „Gefühl" selbst fragen zu wollen [5]).

Weiter ist es durchaus in sich einheitlich in dem Sinne, dass es in keiner Weise anderes vorstellt [6]). Es ist eine blosse Affektion des Geistes [7]). Doch liegt in ihm eine ganz bestimmte, mit seinem Wesen verknüpfte „Wahrnehmung" [8]), die im Verlauf der Darstellung bestimmtere Form annehmen wird.

---

[1]) N. S. I n. 296 sqq.

[2]) N. S. II n. 725 Il sentimento fondamentale che vien dalla vita è un sentimento di piacere . . . Il sentimento fondamentale non è che piacere. 726, 727, 752, 755, 871, 889; Sst. n. 150 Il sentimento è una tendenza a godere. Ps. I n. 476 sqq.; II n. 1090, 1099, 1956; z. v. A. n. 57 sq., 90; Ep. IX 5304; XI 6727.

[3]) N. S. II n. 727, 728 mit (1), 731, z. v. 837; A. n. 152.

[4]) N. S. II n. 727.

[5]) A. n. 57—60.

[6]) N. S. II n. 725 egli non pare che abbia nulla di diverso da se medesimo. 727 non rappresenta nulla, non figura nulla: è un fatto: è quel che è.

[7]) N. S. II n. 727 è un affezione semplice dello spirito nostro. . . .

[8]) N. S. II n. 706, 724, 736 Col sentimento fondamentale si percepisce l'estensione . . . . del corpo nostro sensitivo. . . . 755 Nella prima percezione del corpo . . . . esperimentiamo un sentimento . . . . 803; A. n. 148, 197 sqq.

Als Affektion des Geistes kann es sich in Intensitätsgraden aufsteigend oder abfallend in der Zeitenfolge differenzieren und selbst in sein Gegenteil, den Schmerz, umschlagen [1]).

Das Element der innern Ausdehnung.

Doch bedarf es noch einer Bestimmung wesentlich.

R. führt sie mit einer Parallele ein. Er sagt [2]): „Wenn ich mir ein bestimmt geformtes, etwa ein quadratisches Eisenstück auf die Handfläche lege, dann werde ich die Berührung an allen Hautstellen gewahr, die von dem Gegenstand getroffen werden. Eine Veränderung aber in der Grösse oder Form des Eisenstückes ergibt eine anders geformte Empfindung (un' altra forma di sensazione), wie sie eben bedingt ist durch die anders gelagerten Punkte der berührten Handfläche".

Dem analog, erklärt [3]) R., breitet sich das sentimento über alle sensitiven Teile unseres Körpers aus und weist so eine Ausdehnung auf. Doch muss sofort betont werden, dass die Ausdehnung im sentimento eine besondere Form annimmt. Sie erscheint in ihm nicht mit den Elementen der Farbe, Form oder Grösse, wie sie der Gesichts- und Tastsinn von den Körpern der Aussenwelt liefern [4]).

Und obwohl das sentimento begrenzt ist wie der sensitive Körper, der sein Substrat bildet, erscheint die Ausdehnung in ihm doch „unbegrenzt wie die Nacht" [5]), weil ihr die Formung durch die Grenzlinien mangelt. Sie könnten ja nur durch Abgrenzung gegen die Umgebung auftreten [6]).

Dagegen findet sich die Tiefendimension im sentimento wieder in fundamentaler Weise [7]): Diese Form der Ausdehnung unterscheidet R. als subjektive [8]) oder innere [9]) von der extrasubjektiven oder

---

[1]) N. S. II n. 728, 726, 727. — Die Frage, ob dieses Umschlagen durch einen Indifferenzpunkt hindurch erfolgt, hat sich R. nicht gestellt.

[2]) N. S. II n. 729.

[3]) N. S. II n. 730 Medesimamente, occupando il sentimento fondamentale le parti tutte sensitive del corpo, convien ch'egli a queste si estenda e riferisca. . . . 752, 750, 755, 707, 843, 844, 871, 1002, 1019, IV; A. n. 18, 149 sqq., 791, 792; z. v. 498, 529; Sst. n. 126; Ps. I n. 273, 6°, 534 sq.; II n. 1824, 1865, 1881; z. v. 748, 759, 779; Teos. III n. 1439, 1464; V 158.

[4]) N. S. II n. 730, 731, 736; A. n. 149, 151 sqq. 159; Sst. n. 132, 3°; Ps. I n. 422; II n. 976.

[5]) A. n. 159 pare indefinito e interminato, come la notte; Teos. V 445.

[6]) A. n. 154 sqq., 164; Ps. I n. 422; II n. 976, 1558; Teos. V. 445 sq.

[7]) A. n. 161; Teos. V 456.

[8]) N. S. II n. 728 sqq.; A. n. 153, 200; Ps. I n. 225, 226; Teos. III n 1451.

[9]) A. n. 149, 169; Teos. III n. 1451.

äusseren, wie sie von den Körpern der Aussenwelt durch die peripherischen Sinne vermittelt wird.

Der Frage gegenüber, welche Vorstellung man sich von der innern Ausdehnung bilden soll, und ob sie denn etwas Reales sei [1]), gibt R. zu, dass man für gewöhnlich sich die Ausdehnung nicht anders vorstellen könne als mit den Linien, die sie begrenzen, und der von ihnen gebildeten Figur und mit irgend welcher Farbe.

Aber dann beruft er sich auf den tiefer gehenden Blick des Philosophen und gibt die Anweisung, sich zuerst die Ausdehnung so, wie sie die Sinne insgesamt vermitteln, vorzustellen. Dann soll man sie von jenen Eigenschaften, wie sie die äusseren Sinne liefern, abstrahieren.

So wird sich dem philosophischen Blick zeigen, dass damit die Ausdehnung selber nicht aufgehoben ist, sondern als etwas — so undefinierbar das sein mag — zurückbleibt, das das Fundament [2]) und sozusagen das Subjekt jener Linien und Farben und ihrer Variation bildet.

Auf letztere Elemente reduzieren sich für R. die Eigenschaften, die in die Sinne fallen, mit Einschluss der Bewegung [3]).

So spricht denn R. dem, was er seinem Wesen nach als Lust oder Unlust beschrieben hat, Ausdehnung zu.

Das hat für ihn nichts Befremdendes. Der Frage, wie etwas sein kann, ordnet er die andere über, ob etwas tatsächlich ist [4]). Und für die vorliegende Frage glaubt er, sich, was die Frage der Realität betrifft, bestimmt auf die Erfahrung berufen zu können [5]).

Es gilt nur die im Körper auftretenden Phänomene der Lust oder des Schmerzes zu beobachten und zu überlegen, dass bei einem an einer Körperstelle haftenden Schmerz die Sphäre des Schmerzes sich mit der Verringerung der schmerzenden Stelle ebenfalls verringert. Ein Schmerz ohne Ausdehnung ist nicht mehr vorstellbar [6]).

---

[1]) A. n. 148 sq.

[2]) Z. v. Ps. II n. 777. — Die Ausdehnung als notwendige Grundlage aller sinnlichen Qualitäten bei Aristoteles z. v. F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. . . . 114.

[3]) A. n. 149 possibilità di moto, cioè possibilità di variazioni nei limiti e nei colori.

[4]) Rin. 495; A. n. 391; Ps. I n. 458; Ep. IX 5616.

[5]) N. S. II n. 731; A. n. 231, 234; Ps. I n. 551.

[6]) A. n. 260 sq. Wenn indes C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia I 9 z. v. 12 (1) schreibt: Rosmini ammette che tutti i sentimenti, tutti quelli almeno di cui abbiamo sperienza, si estendono in una estensione determinata, so gilt das nur für die Sphäre jenes sentimento, von dem hier die Rede ist. R. sagt (A. n. 230) ausdrücklich: Se si considera la nozione del sentire preso in universale, essa non racchiude della estensione. E certo si danno de' sentimenti che non porgono all'animo niente di esteso. Z. v. Ps. I n. 131; II n. 966 sqq.; n. 1090. (Davon später.) Und selbst innerhalb der Sphäre des Körperlichen

Es ist von Bedeutung, das Verhältnis von sentimento und estensione noch näher zu bestimmen.

Es darf — bemerkt R.[1]) — nicht so gedacht werden, als ob sie zwei getrennte Dinge wären oder als ob das sentimento sich aus einem Zustand der Konzentration erst nachträglich in jene Ausdehnung, die es etwa schon in sich getragen (estensione presentita), ergösse, als in etwas von ihm verschiedenes.

Für eine solche Auffassung bietet die Beobachtung von Lust und Schmerz, wie sie im Körper auftreten, keine Unterlage.

Das sentimento und die Ausdehnung sind vielmehr in der Weise eins, dass letztere die Daseinsweise (modo) des ersteren darstellt[2]).

Für die Terminologie ergibt[3]) sich daraus, dass es besser ist, vom Modus des sentimento zu sprechen, als zu sagen, dass es sich auf alle Punkte des sensitiven Körpers bezieht. Im letzteren Fall mischen sich leicht Vorstellungen der extrasubjektiven Weise der Wahrnehmung ein.

Auf dieses modale Verhältnis wendet[4]) R. auch den bei ihm sehr beliebten Ausdruck „termine“ an und sagt: „Lust und Schmerz finden in der Ausdehnnng ihren Terminus“.

Es liegt[5]) dem die Vorstellung eines Aktes zugrunde, der auf den Gegenstand gerichtet ist und in ihm seinen Abschluss erreicht (ciò in cui finisce l'atto). Diese Auffassungsweise kann jedoch erst später völlig geklärt werden.

Es gilt nun für die analysierten Elemente eine kausale Ableitung zu gewinnen.

Kausale Ableitung der Elemente und realer Aufbau des sentimento. Vorbereitendes.

Dabei ist auszugehen von der Auffassung R.s von den in der Körperwelt liegenden Beziehungen, so wie er sie vom Standpunkt der Beobachtung aus entwickelt[6]).

---

gilt noch (A. n. 223): vi hanno de' sentimenti, i quali sono al tutto privi di località e di estensione.

[1]) N. S. II n. 731; A. n. 97, 161.

[2]) N. S. II n. 730 occupando il sentimento fondamentale parti tutte sensitive del corpo, convien ch'egli a queste si estenda e riferisca, e questo sia il suo modo di essere. 735, 750, 752, 757 sq. 803, 1019, IV; Rin. 436 (3), 696 (1); A. n. 18; Ps. I n. 225; II n. 775, 777, 824, 830, 1241; z. v. 1126 sqq.; Teos. III n. 1448; Ep. III 1405. Daraus zieht R. eine bedeutsame Folgerung (N. S. II n. 732 sqq.): Confutazione di quella sentenza degl' ideologi, che noi sentiamo tutto nel cervello e riferiamo poi la sensazione alle diverse parti del corpo (Ueberschrift). Dem gegenüber behauptet R.: le sensazioni si trovano già da sè, al loro primo nascere, nell' estensione, nella quale esse sono naturalemente allogate. A. n. 180, 178 sqq.; z. v. Ps. II n. 2202 sqq.

[3]) N. S. II n. 725 (2), 755 (1). — [4]) N. S. II n. 728, 729, 922.

[5]) N. S. II n. 729 (2). — [6]) N. S. II n. 693, 695.

Zunächst die Beziehungen der Körper zu einander[1]). Sie bestehen für R. darin, dass bei bestimmten Lageverhältnissen der Körper in ihnen nach einer festen Gesetzmässigkeit bestimmte Veränderungen vor sich gehen.

Die in den Körpern liegende Möglichkeit hierfür macht die mechanischen, physikalischen und chemischen Eigenschaften aus, wie Druck, Anziehung, Kohäsion, Affinität usw. Ob diese Eigenschaften wirkliche Kräfte sind, die dem Körper innewohnen, kommt für diesen Zusammenhang, wie R. bemerkt, nicht in Frage, wenn auch die Richtung, in der die Antwort zu suchen ist, schon kenntlich wird.

Die Veränderungen in den Körpern reduzieren sich für den reinen Beobachtungsstandpunkt schliesslich darauf, dass ein Körper in veränderter Weise auf unsere Sinnesorgane einwirkt und dadurch andere „Empfindungen" in uns entstehen lässt.

So muss die Veränderung jedes Körpers von uns durch die jenes Körpers ausgedrückt werden, von dessen Veränderung allein wir eine erste erfahrungsmässige Kenntnis haben.

Es ist darum die Beziehung der Körperwelt zu uns zu untersuchen[2]).

Das kann auf dem sichern Boden des Bewusstseins geschehen[3]). Es meldet uns zwei Reihen von Geschehnissen in uns[4]). Von dem einen, wie unserm überlegten Wollen, erkennen wir uns als Subjekt und als Ursache, d. h. als aktiv durch eine uns eigene Kraft, die unserer Natur innerlich ist[5]), während wir in den andern Geschehnissen, zu denen das sentimento gehört[6]), uns der Einwirkung einer fremden Kraft unterstehend erfahren, d. h. als passiv erkennen müssen[7]).

Die Tätigkeit dieser fremden Kraft — die nicht irgend welche, sondern eine durch ihre Wirkungsweise ganz bestimmt charakterisierte ist[8]) — äussert sich aber in zweifacher Weise in uns.

Einmal erleiden wir sie als eine Einwirkung, die mit den „Sensationen" kommt und geht und sich auf die verschiedenen sensitiven Stellen unseres Körpers richtet[9]).

---

[1]) N. S. II n. 693 sq.

[2]) N. S. II n. 694.

[3]) N. S. II n. 695, 662, 618.

[4]) N. S. II n. 662 sqq. Si danno in noi due serie di fatti, l'una degli attivi, e l'altra de' passivi rispetto a noi (Ueberschrift).

[5]) N. S. II. n. 618, 666, 662.

[6]) N. S. II n. 664, 708, 726, 752.

[7]) N. S. II n. 618, 665 sq. 674, 684, 690, 708; Rin. 690 sqq.

[8]) N. S. II n. 984 trattasi d'una particolare azione e passione quale è quella del senso. 750, 752, 708 (1) auf 290, 883; Ps. I n. 54.

[9]) N. S. II n. 664, 696, 618.

Die unmittelbare Einwirkung unseres Körpers auf das sensitive Prinzip in uns als Realgrund des sentimento und seines Lustcharakters.

Darüber hinaus erfahren wir aber noch eine solche, die dauernd ist und unmittelbar auf unsern Geist, insofern er sensitives Prinzip ist, geht [1]). R. sagt, wir erfahren diese Einwirkung auf uns vom ersten Augenblick unseres Daseins an, wenn wir uns auch ihrer nicht schon von allem Anfang an bewusst sind [2]). Wir finden sie aber bei der Reflexion auf das sentimento [3]).

Beide Formen der Einwirkung einer fremden Kraft auf uns sind so gewiss, wie das sie bezeugende Bewusstsein [4]).

Auf diesem Wege der Beobachtung [5]) versucht R. den realistischen Körperbegriff des gemeinmenschlichen Denkens [6]) philosophisch zu begründen. Er tut das mit besonderer Beziehung [7]) auf Berkeleys Immaterialismus [8]) — oder wie R. ihn nennt, Idealismus —, dessen Wurzel er in der von Locke abstammenden sensualistischen Tendenz und dann besonders in der ungenügenden Analyse der „Sensation" sieht [9]). Mit Berkeleys Körperbegriff nimmt er den von Condillac zusammen [10]).

Ein näheres Eingehen auf R.s Körperbegriff ist noch nicht möglich, auch nicht notwendig. Es genügt hier die Bestimmung, dass der Körper das aktive Prinzip [11]) ist, das im sentimento auf den Geist nach seiner sensitiven Seite einwirkt. Aber nicht irgend welcher Körper.

---

[1]) N. S. II n. 753, 835, 715, 726; z. v. 697, 706, 1015. Es fällt auf, dass R. diese Bestimmungen bei ihrer fundamentalen Bedeutung nicht noch deutlicher herausgestellt hat, um so mehr, als der Gegensatz ohnehin nicht so hervortritt, weil R. auch die andere Form der Einwirkung als eine unmittelbare (676, 691 [1]) und konstante, — letzteres freilich, nicht im Sinn der Zeit, sondern der Gesetzmässigkeit — bezeichnet (858).

[2]) N. S. II n. 715; Teos. V 263. Das bleibt den Grundlagen der Theorie zufolge zu Recht bestehen, wenn auch R. (Teos. III n. 1446) es zu erklären unternimmt: perchè l'animale . . . nel sentimento fondamentale perfetto non senta almeno passività dal corpo.

[3]) A. n. 140, 204; N. S. II n. 708, 684.

[4]) N. S. II n. 708.

[5]) N. S. II n. 749, 752, 870, 871; A. n. 240.

[6]) N. S. II n. 634 sq., 673 (1); A. n. 240.

[7]) N. S. I n. 328; II n. 634, 683 sq., 689, 871 (2); z. v. A. n. 238; Ps. I ap. n. 131.

[8]) Treatise on the principles of Human Knowledge XVIII, XIX. Three dialogues between Hylas and Philonous I. Letzterer von R. zitiert N. S. II n. 685 (1) auf 267.

[9]) N. S. II n. 685; Ps. I ap. 131 sq.; N. S. II n. 689.

[10]) N. S. II n. 685 (1) auf 267. Condillac, Traité des sensations II 7 § 21 sq.

[11]) A. n. 140; N. S. II n. 708.

Die Beobachtung lehrt, dass dieser unmittelbaren Einwirkung eine ganz bestimmte Verbindung der beiden Faktoren zugrunde liegt [1]). Es ist dies jene, die sich im animalischen Individuum vorfindet, wo dem Geist in der Form des sensitiven Prinzipes die Materie auf eine Weise und in einer Unmittelbarkeit, die sui generis ist, in einem konstanten und realen Verhältnis (materia, termine) der Unterordnung verbunden ist [2]). Dieser Körper aber ist der „eigene“ [3]) Körper des Individuums.

Es ist dies für R. in psychisch-realem Betracht die erste Form der zwischen uns und der Körperwelt obwaltenden Beziehungen [4]). Sie stellt für ihn das Leben auf der Stufe des Animalischen dar [5]).

Auf diesem Boden steht also die Einwirkung des Körpers auf das sensitive Prinzip, wie wir sie im sentimento vorfinden. Und in ihr ist der Realgrund des sentimento und seines Lustcharakters zu sehen [6]). Sie ist auch der Inhalt der in ihm liegenden — oben schon erwähnten — „Wahrnehmung“. Darum definiert [7]) es R. als eine fundamentale Einwirkung, die wir als unmittelbar und notwendig von einer fremden Kraft in uns hervorgebracht erfahren, eine Einwirkung, die an sich Lustcharakter trägt, aber doch auch ins Gegenteil umschlagen kann (un' azione fondamentale, che sentiamo venire esercitata in noi immediatamente e necessariamente da un' energia che non siamo noi stessi, la quale azione è naturalmente a noi piacevole ma può essere . . . anche dolorosa).

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint also der Körper als die Wirkursache [8]). Später wird hier nochmals einzusetzen sein. Aber eine Teilfrage des Problems muss doch an dieser Stelle wenigstens angemerkt werden.

Welches ist das Verhältnis von vita und sentimento?

Die Art und Weise, wie R. davon im Eingang der Theorie im N. S. spricht, ist nicht allerweg klar.

Nach dem Voranstehenden stellt R. zwischen Leben und sentimento ein Verhältnis der Abhängigkeit auf. Dies lässt sich nach den diesbezüglichen Angaben dahin erweitern, dass das sentimento mit dem Leben entsteht und vergeht (questo sentimento colla vita

---

[1]) N. S. II n. 753, 696, 699, 697 (1), 701.

[2]) N. S. II n. 698, 696 (1), 697 (1) 701; Ps. I n. 250.

[3]) N. S. II n. 753.

[4]) N. S. II n. 696, 1°.

[5]) N. S. II n. 696, 1° mit (1), 698, 706. Später wird nochmals darauf zurückzukommen sein. Dann weitere Belege.

[6]) N. S. II n. 727 sq. Origine e natura del piacere e del dolore corporeo. 727 Quest'azione da noi provata è la stessa essenza del piacere e del dolore corporeo.

[7]) N. S. II n. 726, 753, 758.

[8]) N. S. II n. 708 quella (sc. energia) che cagiona in noi il sentimento fondamentate e vitale . . . 752, 835.

finisce e colla vita comincia)[1]), wie es in der revidierten Ausgabe heisst. Ja, R. verstärkt die blosse Bedingung zur vollen Ursache und bezeichnet das sentimento als Wirkung des Lebens (questo è un effetto della vita)[2]).

Um diesen Unterschied, den er von vornherein klarstellen will, zu beleuchten, bemerkt er[3]): Beim Vorhandensein der erforderlichen Lebensbedingungen weisen die verschiedenen Teile des Körpers — im medizinischen Sinne — aktiv oder passiv die entsprechenden Lebenserscheinungen auf, wie die Ernährung, Bewegung, Wärme usw.

Das sentimento aber — wenigstens jenes, dessen wir bewusst werden, schaltet[4]) er in der revidierten Ausgabe mit Rücksicht auf spätere Ausführungen in der „Anthropologie" ein — ist auf die Sphäre des Nervensystems beschränkt[5]).

Aber dann nimmt R. auch wieder das Leben in das sentimento hinein als Inhalt der „Wahrnehmung", die in seinem Wesen liegt[6]).

Ferner bezieht[7]) er die Lust, die in der das sentimento konstituierenden Einwirkung ihren Realgrund hat, auch wieder auf die Einigung von Körper und Geist, die er ausdrücklich dem Leben zuschreibt[8]). Dieses aber will er vom sentimento bestimmt unterschieden wissen.

Einigung und Einwirkung, Leben und sentimento spielen also in einander und durcheinander in einer Weise, dass die Frage nach ihrem Verhältnis dringend wird. Auch ohne dass einem späteren Zusammenhang Zugehöriges als Gegenprobe angezogen wird, dürfte aus Vorstehendem erhellen, dass hier der Theorie noch Unklarheiten und Unebenheiten zugrunde liegen.

Es lassen sich hierin wohl noch Spuren der ersten Konzeption erkennen. In ihr war das Verhältnis von vita und sentimento noch nicht völlig geklärt, weil die sie selbst konstituierenden Faktoren noch nicht ihre vollständige und endgültige Formulierung gefunden haben.

Im Verlauf der Darstellung dürfte das seine Bestätigung finden.

---

[1]) N. S. II n. 705. In der früheren Ausgabe (Milano 1836, II 263) hiess es: sentimento che colla vita comincia e finisce, o certo colla sensitività de' nostri organi sensitivi.

[2]) N S. II n. 698; z. v. 696, 725.

[3]) N. S. II n. 698 sqq. Distinzione tra la vita e il sentimento fondamentale.

[4]) N. S. II n. 698.

[5]) Die Frage nach dem Verhältnis zu spätern diesbezüglichen Aeusserungen (z. v A. n. 378) braucht hier nicht berücksichtigt zu werden.

[6]) N. S. II n. 701 . . . il corpo nostro . . . si percepisce . . . . 2^0. Per quel s. f. ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi; z. v. die Bezeichnung sentimento fondamentale della vita (oben).

[7]) N. S. II n. 755 Nella prima percezione del corpo esperimentiamo un sentimento, che è il piacere della vita o sia dell' individua congiunzione d'un corpo con noi.

[8]) N. S. II n. 696 una intima congiunzione del nostro principio sensitivo con un corpo . . . che è ciò che io chiamo vita.

Der Körper als Realgrund der Ausdehnung.

Was nun die Frage nach der kausalen Ableitung der im sentimento erscheinenden Ausdehnung anbelangt, so ist mit R. zunächst daran zu erinnern, dass die Ausdehnung trotz der engen Verbindung, in der sie als Modus der Lust zu dieser steht, sich nicht aus ihrem Begriff ableiten lässt [1]).

Die subjektive Form, mit der die Ausdehnung im sentimento erscheint, stellt nur die Weise ihrer Verbindung mit dem subjektiven sentimento dar, nicht aber ihre Natur als solche [2]). Dabei ist das sentimento Rosmini wohl die „Quelle" des rechten Begriffes (nozione certa e genuina) der Ausdehnung als eine Potenz, die unmittelbar und nicht erst mittels eines Zeichens oder Bildes seinen Gegenstand erreicht [3]): im sentimento lernen wir zuerst die Ausdehnung kennen [4]). Sie weist als Modus des sentimento mit ihm auf dessen Ursache zurück [5]). Diese ist nach dem bereits Dargelegten der Körper.

Bisher erschien er aber nur unter dem Gesichtspunkt der auf das sensitive Prinzip unmittelbar einwirkenden Kraft. Diese Bestimmung wird nunmehr ergänzt (Definizione del corpo perfezionata) [6]) durch das weitere Element der Ausdehnung: beide Elemente weist das sentimento auf und beide sind auf den Körper zu übertragen gemäss dem Verhältnis von Wirkung und Ursache. So definiert ihn R. als ausgedehnte Substanz, die in uns eine „Sensation" der Lust oder Unlust hervorbringt, deren Ausdehnung mit jener der Ursache zusammenfällt (una sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il quale termina nell' estensione medesima) [7]).

R. legt Wert darauf, dass seine Definition auf dem Boden der Erfahrung d. i. des sentimento erstanden sei [8]). Und von ihr glaubt er, dass sie das Wesen des Körpers besser zum Ausdruck bringe, als es durch jene von Descartes und Malebranche [9])

---

[1]) N. S. II n. 752. — [2]) N. S. II n. 730 (1); z. v. 822 (1), 731.

[3]) N. S. II n. 922.

[4]) N. S. II n. 750; A. n. 231 (1); Ps. II n. 775; Teos. V 159.

[5]) N. S. II n. 750 l'estensione la scopriamo a principio come un modo di quel sentimento che in noi producono i corpi. Vero è che analizzando ... questo modo di sentire (effetto dell' azione de' corpi), troviamo anco ch'egli dee pur essere reale nella causa che l'ha prodotto . . . Ps II n. 775 la sua (sc. corpo) estensione non si pensa che come il modo del sentito e però come sentita.

[6]) N. S. II n. 749—753 (Ueberschrift), 871 mit (2).

[7]) N. S. II n. 871, 872; Sst. n. 127; Ps. I n. 51; II n. 1135; Teos. III n. 1437; z. v. A. n. 18; Sst. n. 132, 2°; Teos. V 141, 360.

[8]) N. S II n. 752 Noi moviamo ogni discorso dalla osservazione: e la descrizione che noi dhiamo de' corpi vogliamo che sia il risoltato di questa. 1001; Sst. n. 22; Ps. I n. 89 sq.

[9]) N. S. II n. 750; Ps. II n. 1135 (1) n. Descartes, Principia philosophiae II 4; z. v. 9 sq. Malebranche, De la recherche de la vérité I 10.

geschehe, die es in die Ausdehnung verlegten, oder durch jene von Leibniz [1]), der es in der Kraft suchte.

Wenn das sentimento mit seinen Elementen in dieser Weise die Unterlage bieten konnte für die Definition des Körpers, können dann nicht auch umgekehrt aus den Elementen des Körpers unter demselben d. h. kausalen Gesichtspunkt die Elemente des sentimento abgeleitet werden?

In Betreff des kausalrealen Verhältnisses von forza und piacere besteht kein Zweifel. In Betreff der Ausdehnung erklärt aber R. in einer Fussnote der Anthropologie: „Ich glaube aber nicht, dass man aus der Ausdehnung des sentimento auf die des Körpers, der unmittelbar auf die Seele einwirkt, schliessen könne“ [2]).

Und im N. S. hat er auch der „schwierigen und vielerörterten Frage“ nach der Realität der Ausdehnung in den Körpern einen gedrängten, aber beziehungsreichen Artikel mit einem von neuem einsetzenden Beweis für die Realität der Ausdehnung gewidmet [3]).

Er leitet darin nach seiner eigenen Angabe die Ausdehnung des Körpers allein von der Einwirkung der Körper der Aussenwelt auf unsern Körper ab.

Doch lautet auch hier das den Beweis tragende Prinzip: „Wenn die körperliche »Sensation« in eine kontinuierliche Ausdehnung ausmündet, so muss auch in den Körpern, die Ursache der »Sensation« sind, eine reale kontinuierliche Ausdehnung angenommen werden“ [4]).

Und gerade hierzu bemerkt dann R.: „Dasselbe wäre der Fall, wenn die Ausdehnung im sentimento kontinuierlich wäre“ [5]).

Die Schwierigkeit kommt nur von der Unsicherheit, ob im sentimento des Körpers tatsächlich dessen völlige Kontinuität enthalten ist. Dies festzustellen übersteigt aber die Leistungsfähigkeit der Erfahrung [6]).

So liegt die reale Ableitung der Ausdehnung des sentimento von dem Körper, der dessen Ursache ist, durchaus in der Konsequenz der Methode, die Rosminis Gedanken trägt.

Hier muss doch auch davon kurz gesprochen werden, dass nach Rosminis Anschauung, wie sie zuerst in der revidierten Ausgabe der „Anthropologie“ vorgetragen wird [7]), in der „Psychologie“ weitergeführt erscheint [8]), um dann in der „Theosophie“ ihre volle Ausgestaltung

[1]) N. S. II n. 751, 869; I n. 283 (1). — Leibniz, Nouveaux Essais II 4 § 4; IV 3 § 1. (Früher suchte Leibniz, wie der Brief an Thomasius vom Jahre 1669 ausweist, das Wesen des Körpers in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit)

[2]) A. n. 204 (1). — [3]) N. S. II n. 846 sqq.

[4]) N. S. II n. 858.

[5]) N. S. II n. 858 (2).

[6]) N. S. II n. 823.

[7]) A. n. 165 sqq. (lo spazio semplice ed illimitato).

[8]) Ps. I n. 554 sqq., 703; II n. 1132 sqq. R. erklärt (1132) ausdrücklich: l'estensione ossia lo spazio pieno o vuoto, occupato o non occu-

zu erlangen [1]), im sentimento nicht bloss die Ausdehnung des eigenen Körpers enthalten ist, sondern der Raum schlechthin.

So unterscheidet R. „un sentimento primigenio dello spazio illimitato" — mit einem „principio dello spazio" [2]) — und „un sentimento materiale del proprio corpo sensibile" oder schreibt dem sentimento als ersten Terminus (in vorläufiger Bestimmung hier etwa: Inhalt) die reine Ausdehnung zu und als zweiten eine beschränkte im Raume ausgebreitete Kraft.

Das ist der eigene Körper. Er nimmt vom Raum schlechthin einen geringen Teil ein, ohne jedoch dadurch irgendwie ihn real zu teilen oder sonstwie zu modifizieren [3]).

R. bemerkt [4]) in der „Psychologie", dass diese Lehre vom ungemessenen Raum im sentimento die Frucht reifer Ueberlegung ist und auf logisch zwingenden Gründen ruht. Sie ist herausgewachsen aus der Frage, wie die Wahrnehmung der Tiefe der äusseren

---

pato da' corpi esiste egualmente: e non è certamente un nulla, come taluno si dà a credere; conciossiachè il nulla non può essere occupato da cosa alcuna; nè nel nulla si può assegare parti con pensiero come si può nello spazio. Weiter bemerkt R., der Raum sei ein Ding (ente), wenn auch nicht Substanz, und dies nicht, weil er nicht Träger von Akzidenzien sei (1132 [1], 1134; z. v. Rin. 431 [2] und [3], 436 [3]). In Teos. (V 357 sq.) heisst es: lo spazio è immisurato, uno, indivisibile, illimitato per se stesso oder im Abriss des Systems (Sst. n. 127): Lo spazio per sè è immobile, semplice, illimitabile, indivisibile. In historischem Betracht liegen in der Betonung der Einheit und Einzigkeit sowie des Anschauungsmässigen des Raumes deutliche Anklänge an Kants transzendentale Aesthetik vor. Doch betont R. (Ps. II n. 1133; z. v. Teos. V 94 der Raum nicht ein Produkt der Seele), dass er über den Raum nicht so wie Kant denke. Und in der Tat, im grunde steht R. mit seiner Anschauung vom absoluten Raum Newton nahe und nicht Kant oder Leibniz, an den sich Kant in der Kritik der Lehre vom absoluten Raum anschliesst (Physische Monadologie), wenn auch mit Schwankungen (Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum: Schluss). Schliesslich lassen sich in R.s Auffassung (mit Paganini, Dello Spazio, Saggio Cosmologico, Pisa 1862) auch Nachwirkungen des — auch in der Naturphilosophie der mittelalterlichen Scholastik (Bernhard von Tours, Johannes von Salisbury) so wirksamen — Timaeos Platons erkennen. Dazu noch z. v. Plotin, Enneaden II 4, 12.

[1]) Teos. III n. 1417, 1448 sqq.; V 357 sqq., 438 sqq., 440 sqq., 451, 476 sqq.

[2]) Teos. I n. 656, 3°; III n. 1463 sqq., 1471 sqq. 1491 sqq.; V 357 (Schlussstein der Theorie; die nähere Ausführung kann hier jedoch nicht gebracht werden); z. v. über die difficile Frage die genannte Studie von Paganini und G. Morando, Corso elementare di filosofia I appendice, Milano 1898.

[3]) Sst. n. 132, 127; Ps. I n. 103; II n. 1132, 1136; Teos. V 361, 368; z. v. 360.

[4]) Ps. I n. 556. R. weiss diese Anschauung in der ihm eigenen interessanten Weise zu verwerten für die Frage nach der psychischen Ausstattung der vom Leib getrennten Seele.

Körper, wie die Bewegung des eigenen Körpers und wie besonders das perspektivische Sehen zu erklären ist[1]).

R. glaubt[2]), durch diese Theorie liesse sich die ihm ungenügend scheinende Lösung des Problems, wie sie Kant mit Hilfe der Anschauungsform des äusseren Sinnes gab, ersetzen Er gesteht Kant wohl zu, dass er besser als ein anderer die Schwierigkeiten sah, die die Phänomene der äusseren Sinne der philosophischen Erklärung bieten. Dann aber bemerkt er, dass die Kant'sche Form des Raumes nicht leisten könne, was sie leisten soll, und ausserdem die objektive Realität des Raumes aufhebe.

R. sieht[3]) in ihr die abschliessende Formulierung der idealistischen Auffassung, deren Anbahnung er Descartes zuschreibt. Er habe, meint R., bei der Geltendmachung des von Galilei[4]) betonten subjektiven Charakters der sekundären sensiblen Qualitäten das extrasubjektive Element in der Sinneswahrnehmung nicht beachtet, so dass nach ihm Bayle dieselben Argumente auf den gesamten Empfindungsinhalt ausdehnen konnte, wenn dies auch gewiss nicht in Galileis noch in Descartes' Intentionen gelegen war.

---

[1]) A. n. 165 sqq.; Ps. II n. 1135; Teos. V 438 sqq. (weitere Argumente). Z. v. die Bemerkung (Teos. V 359; z. v. 356 sqq., 391) tutti gli uomini ossia le loro anime hanno un atto identico e non moltiplicabile, quale è l'atto che sente lo spazio puro ed immisurato . . . . il genere umano ha un' unione anche reale (wie eine ideelle in der idea pura, die sich dem Intellekt aller Menschen manifestiert [370]). R. bezeichnet es aber doch ausdrücklich (387) als einen Irrtum Fichtes, dass er ein überindividuelles Ich (Jo comune) annahm und weist (371, 391) auf die Tatsache des individuellen Bewusstseins hin (z. v. 358 sqq.) Vollauf erkennt R. aber doch auch wieder und zwar in lebhafter Schilderung das Wundersame, das in diesem liegt, wiederholt an (Teos. II n. 877; V 381). Das Problem des Verhältnisses von Einem und Vielem, das metaphysische Grundproblem hat R. ausserordentlich viel beschäftigt: die antike Philosophie, sagt er einmal, hat es nicht endgültig gelöst und so erstand es nach einem inneren Entwicklungsgesetz der modernen Philosophie (Fichte) von neuem seine volle Lösung heischend. Ausser an Fichte dachte R. besonders auch an G. Bruno: Che debbasi dire della sentenza di G. Bruno, Che ogni cosa è più legata col tutto che colla propria forma (176 sqq.). Von G. Bruno, Della causa, principio ed uno führte die Linie vor allem zu dem Neuplatonismus, der in seiner Ableitung des Vielen aus dem Einen nahezu über das Emanationsverhältnis hinauskam (Plotin, Enneaden VI 2, 1).

[2]) A. n. 171.

[3]) N. S. II n. 846 (1).

[4]) N. S. II n. 895 (2). Il Saggiatore II 340. Descartes, Meditationes de prima philosophia VI. R. meint von dieser Lehre, dass sie das ganze Altertum schon kannte und verweist auf Lucrez, De natura rerum II und selbst auf Thomas von Aquino („die Sonne ist heiss", „die Medizin ist gesund" S. contra Gent I 29 und 31). Zur Geschichte des Problems, Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. der Philosophie XXI 497 ff.; Philosophisches Jahrbuch XXI 293 ff.

Was nun Rosminis Lösung anbetrifft, so hat er mit dem ihm eigenen Sinn für Probleme[1]) besser als Kant die Notwendigkeit gesehen, die 3. Dimension einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen, um sie ihrer psychologischen Entstehung nach erklären zu können.

Wenn seine Lösung aber doch von der psychologischen Betrachtungsweise weit abliegt, so dürfte daran erinnert werden, dass der Stand der ganzen Problemstellung in seiner Zeit noch unentwickelt war.

Erst die nächstfolgenden Jahre, die R. nicht mehr erlebte, rückten das Problem der klaren Scheidung des erkenntnistheoretischen und psychologischen Gesichtspunktes in den Mittelpunkt der philosophischen Forschung. Freilich kann nicht übersehen werden, dass Rosminis Ideologie trotz bedeutsamer[2]) einzelner Elemente im Ganzen[3]) weniger geeignet war, auf sie hinzuführen.

Ausserdem muss schon hier auf die metaphysisch-spiritualistische Tendenz in Rosminis Philosophie hingewiesen werden, von der auch C. Guastella in seiner Untersuchung über das Wesen der Materie bei R. bemerkte[4]): „Wenn R. die Anschauung Descartes' von der vollkommenen Kontinuierlichkeit und Gleichförmigkeit der Materie angenommen hätte, dann wären alle jene Geistwesen entbehrlich, an denen seine Metaphysik überreich ist."

Das modale Verhältnis von sentimento und estensione nach seiner Möglichkeit.

In diesem Zusammenhang der realen Ableitung der im sentimento erscheinenden Ausdehnung muss auch die Frage gestellt werden, wieso denn das die beiden Elemente verbindende modale Verhältnis überhaupt möglich sei.

---

[1]) Ps. I n. 141 il nostro principio, che, dove s'incontra nelle scienze una grave difficoltà, ivi si nascond(a) un prezioso secreto della natura svelato il quale, la scienza cammina libera per molto spazio con passo spedito. N. S. I n. 361 Forse ogni errore de' filosofi trae l'origine dallo stato della questione mal posto. Più facile mi sembra sciorre la questione, che presentarla bene. Ps. II n. 993 sq., 981, 1274 (1). Es mögen doch auch noch Aeusserungen R.s Platz finden, denen nach er den das Leben der wissenschaftlichen Forschung bedingenden Problemen nicht mit dieser ruhigen Sicherheit gegenüberzustehen scheinen möchte. So meint er bei einem Rückblick auf die Geschichte der Psychologie, es sehe aus, als ob die Wissenschaft die Menschen entzweite, während die Wahrheit sie eint (Ps. I ap. n. 205). In einem früheren Brief (Ep. I 242) schrieb er: Jo temo molto la scienza, ed amo infinitamente la carità. Deh! che la scienza non sia per noi alcun motivo di divisione!

[2]) Z. B. Ps. I n. 59 una delle più accurate investigazioni del filosofo . . . dee esser quella di sceverare prima di tutto in ogni oggetto . . . quant'appartiene al lavorio della mente. Und der diesbezügliche Hinweis früher.

[3]) Die Erkenntniskraft ist für R., wie oben gezeigt wurde, ein Akt, den das Objekt schlechthin in immanenter Weise konstituiert.

[4]) C. Guastella a. a. O. I 10; z. v. 19.

R. beschäftigte sich mit ihr in den dem N. S. folgenden Werken der „Anthropologie“ [1]) und „Psychologie“ [2]) und beantwortete sie mit besonderer Geschlossenheit in dem seine philosophische Lehre skizzierenden „Philosophischen System“ [3]).

Hier genügt es, die grundsätzliche Lösung zu bringen. R. ist sich bewusst, dass es sich da um ein eigenartiges Verhältnis handelt, wo sich ein einfaches Element (der Geist als sensitives Prinzip) und ein ausgedehntes zur konkreten Einheit des sentimento verbinden.

Als ob er die für einen weniger behutsamen Denker drohende Nähe des Materialismus auch selber gespürt hätte, versichert [4]) er, sozusagen, sich und seine Leser immer wieder der Tatsächlichkeit wie der Eigenart der Elemente und ihrer Beziehung.

Dann betont [5]) er, dass jede Art der mechanischen Auffassung fernbleiben müsse, sei sie gröber oder feiner, etwa durch Hereinnahme der Analogie mit dem mathematischen Punkt: Es handelt sich nicht um eine Relation der Quantität, sondern um eine solche, in der das Quantitative aus der materiellen Sphäre heraustritt [6]), in einer generisch neuen Ordnung einen neuen Charakter anzunehmen fähig ist und tatsächlich annimmt [7]).

R. sieht diesen Charakter in der „entità sensibile“ und diese Ordnung in der Beziehung zum sensitiven Prinzip, die er als „relazione di sensilità“ bezeichnet [8]).

Charakter und Existenz der beiden Elemente werden sich nach R. jenen nicht erschliessen, die keine andere Seinsweise der Dinge kennen als die materielle. Von dieser leiten jene all ihre Begriffe ab und sprechen ihnen dann auch noch in willkürlicher Verallgemeinerung ausschliessliche Geltung zu [9]), während doch die materielle Auffassung der Dinge (il modo materiale di percepir le cose) nur relativen und phänomenalen Charakter haben kann, bemerkt R. aphoristisch [10]). Auf die relazione di sensilità weist indes das Bewusstsein eben in der Reflexion auf das sentimento hin [11]).

---

[1]) A. n. 242 sqq., 230 sqq. — [2]) Ps I n. 146 sqq., 249 sqq. — [3]) Sst. n. 128 sqq.

[4]) A. n. 234; Ps. II n. 1824; Sst. n. 128 . . . confessare anche qui uno di quei molti misteri, in cui o niuno degli uomini o pochi sanno penetrare.

[5]) A. n. 232; Ps. I n. 250. — [6]) A. n. 233. — [7]) A. n. 232.

[8]) A. n. 232; Ps. I n. 258, 675; II n. 739, 1127, 1174.

[9]) Z. v. R.s Kritik an Aristoteles oben. Ferner A. n. 100 Egli è riserbato a que' pensatori, il cui intelletto s'è spinto molto più su, il mutar oggetto al loro stupare, e l'accorgersi finalmente dover riuscire assai più difficile a spiegar l'esistenza della materia, che non sia lo spiegar quella di un principio al tutto immateriale. Parallele zu Descartes: Bouillier, Histoire de la philosophie cartesienne, Paris 1854, I 67.

[10]) A. n. 233. An dieser Stelle lässt sich sozusagen ein Vorwärtsdrängen der Gedankenmassen in R. beobachten: die Bemerkung sagt mehr, als der Zusammenhang verlangt. Später erst wird die darin vorgezeichnete idealistisch-spiritualistische Linie, die etwa auf Leibniz zuführt, heraustreten.

[11]) A. n. 233, 230.

Eine weitere Verdeutlichung des Verhältnisses bringt die Bestimmung, dass ihm die reale Inexistenz [1]) zugrunde liegt.

Sie ist von solcher Art, dass zwei Dinge mit ihrer Tätigkeit einander inexistent sind und so ein drittes constituieren, ohne sich in ihrem eigenen Wesen aufzuheben. Das betont R. gegenüber dem Sensualismus (überhaupt, wie auch im besondern in der Polemik gegen Romagnosi [2]) und auch gegen Mamiani [3]).

Schliesslich findet Rosminis Gedanke darin seinen Abschluss, dass das kontinuierlich Ausgedehnte nur durch ein einfaches Prinzip bestehen kann und zwar als der „Terminus" seines Aktes.

Die Begründung lässt sich dahin formulieren, dass nur durch ein einheitlich zusammenfassendes Prinzip die ins unendlich teilbare Materie die im Kontinum liegende Einheit erlangt [4]).

Der Unterschied aber zwischen dem einfachen Prinzip und dem kontinuierlich Ausgedehnten wird dadurch gewahrt [5]), dass letzteres nur als „Terminus" des Aktes erscheint.

Dieses für R. so charakteristische Begriffspaar „Prinzip und Terminus" muss jedoch in dem nunmehr zu Erörternden seine nähere Erklärung finden.

Dadurch wird die bisherige Bestimmung des realen Aufbaues des sentimento um ein Wesentliches weiter gefördert werden und besonders das zuletzt in gedrängter Kürze Skizzierte seine weitere Durchführung erfahren.

Prinzip und Materie im sentimento.

Nach dem Voranstehenden wird das sentimento durch die unmittelbare Einwirkung unseres Körpers auf das sensitive Prinzip konstituiert. Es dehnt sich ferner über den Körper aus. Darum, erklärt R., nenne er ihn die Materie des sentimento [6]).

---

[1]) A. n. 232, 242 sq.; Ps. II n. 738; Teos. III n. 1464; V 158 sqq., 224.

[2]) Romagnosi (1761—1835), Che cosa è la sana mente, Milano 1827. Della suprema economia dell' umano sapere, Milano 1829. Bei Romagnosi findet sich besonders jene eingangs erwähnte Verbindung von sensualistischen und idealistischen Elementen. R. polemisiert gegen ihn vielfach im Rin. Ueber ihn Ferri, Essai I 17—29.

[3]) Rin. 530 sqq.

[4]) A. n. 94 sqq., 232; Ps. I n. 222 mit (1), 426, 3⁰, 443 sqq., 459; II n. 872, 1126 sqq., 1189 sqq., 1136 sqq., 1211 (1), 1212 (2) mit Bezugnahme auf Aristoteles, Phys. VI, Platon, Zenon; Teos. I n. 722; III n. 1332; V 158 sqq., 326. G. Morando, Esame critico delle XL proposizioni 303. Hiermit z. v. Leibnizens Lehre von der Materie und ihrem Einheitsgrund in Système nouveau de la nature.

[5]) N. S. II n. 1011 (1); A. n. 234, 498; Ps. I n. 433, 435; II n. 830 sqq., 967, 1189, 1090; Teos. III n.1438, 3⁰ und alle Belege, die später folgen, für das Verhältnis von senziente-sentito.

[6]) N. S. II n. 955; z. v. 1005.

Damit soll die enge Verbindung zwischen beiden zum Ausdruck gebracht werden: es macht ja, bemerkt R. wiederum, die Materie zusammen mit der Form ein Ding aus[1]).

In welcher Form erscheint nun hier der alte[2]) Begriff der Materie, der in der aristotelisch-scholastischen Philosophie solch eine bedeutsame Rolle spielt[3])?

Zunächst ist zu erinnern, dass R., worauf er selbst aufmerksam macht[4]), den Begriff in einem mehrfachen Sinn verwendet: einmal versteht er unter Materie den Körper als solchen und dann bezeichnet er damit eine ganz bestimmte Beziehung, in die der Körper zum sentimento tritt.

In welchem Sinn ist nun zunächst der Körper Materie? Er ist es im Sinne des Gegenstandes der im sentimento liegenden Wahrnehmung. „Was ist das, was wir durch das sentimento erfassen? Was ist seine Materie?", fragt R. gelegentlich[5]).

Unser Körper ist aber Gegenstand und Mittel dieser Wahrnehmung in Einem[6]). Das weist auf die vollere Fassung des Begriffes hin.

Es ist wiederum R. selbst, der bemerkt[7]), dass der entscheidende Punkt für seine Auffassung von der Materie des sentimento in seinem Begriff von der Potenz liegt. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, wie hierin nochmals eine wenn auch entfernte Parallele zu Aristoteles sich zeigt. Freilich tritt an ihre Stelle alsbald die Divergenz.

Wo R. im historisch-kritischen Teil des N. S. von Leibniz handelt, hebt[8]) er aus dessen Nouveaux Essais die Stelle aus: „Die

---

[1]) N. S. II n. 730 (2); Ps. I n. 251.

[2]) Z. v. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, und G. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.

[3]) In einem der früheren Briefe (Ep. III 1009) sagt R., dass mit der Eliminierung der alten Lehre von Materie und Form die Metaphysik und mit ihr die Philosophie aufgehoben wird. Im Eingang von Ps. II (n. 741 sqq., 747 sqq., 802 sqq.) beschäftigt sich R. ziemlich viel mit den „ontologischen Begriffen von Materie und Form". Und in Teos. V 92 sqq., 98 sqq., 109 sqq. kommt er nochmals darauf zurück. Doch wird im Folgenden der Wandel in der Auffassung sich zeigen.

[4]) A. n. 257. Eine weitere Differenzierung von materia und corpo wird im Verlauf der Darstellung zu Tage treten.

[5]) N. S. II n. 705.

[6]) N. S. II n. 699; A. n. 385.

[7]) N. S. II n. 1008. Vom Potenzbegriff sagt R. einmal (Teos. V 616): la solidità del sapere dipende sopratutto dall' avere bene penetrata la natura di tali nozioni (sc. potenza) comunissime.

[8]) N. S. I n. 279.

wahren Vermögen sind niemals blosse Möglichkeiten, sondern mit ihnen ist immer Strebung und Tätigkeit verbunden“ [1]). Er bemerkt [2]) dann weiter, Leibniz habe die Notwendigkeit eines primitiven Aktes im Geiste erkannt und zwar aus der Analyse der Natur der Potenz im allgemeinen.

Diese Natur sieht [3]) R. darin, dass die Potenz als Akt verstanden werden muss, der, wenn die notwendigen Bedingungen erfüllt sind, andere Akte hervorbringt. Diese differenzieren sich je nach der Verschiedenheit der Bedingungen; von ihnen sind sie auch in ihrer aktuellen Existenz abhängig.

So erscheinen sie als sekundär und der ihnen vorausliegende Akt als primär. Damit verbindet sich noch auf der einen Seite der Charakter des Vorübergehenden, wie er der Tätigkeit eigen ist, und auf der andern der des Stehend-Dauernden, wie er sich bei der Potenz findet. R. bezeichnet ihn besonders gern als immanent [4]).

Wichtig ist, zu betonen, dass die sekundären Akte im primären virtuell enthalten sind [5]). Im primären Akt liegen auch Wesen [6])

---

[1]) Nouveaux Essais II 1 § 10, § 2; z. v. I 1 § 5; II 21 § 4.

[2]) N. S. I n. 282.

[3]) N. S. II n. 1008 Si dee sapere, che ogni potenza è un atto primo, il qual atto poi, date le condizioni nocessarie, ne produce degli altri . . . quest' atto primo e costante si dice potenza rispettivamente agli atti secondi e passegeri. 1021; I n. 281; Ps. II n. 1199 (1); 1830; z. v. 1200 quella possibilità che è ammessa dal senso comune senza alcuna difficoltà nè maraviglia, ma pure si fece sempre un grande inciampe alla filosofia. Ps. I n. 166, 172. In Ps. II n. 854 sqq. (Dell' atto e della potenza) hat der Potenzbegriff unter Einwirkung des abstrakt-ontologischen Gesichtspunktes eine merkliche Aenderung erfahren: la parola atto esprima l'entità con di più una relazione, cioè colla relazione a potenza (854; z. v. n. 741). La potenza è quella relazione che la mente concepisce in un ente colle sue attualità accidentali, o alle variazioni, e privazioni di esse (857). Z. v. auch Teos. I n. 379 sqq.; V 94 sqq., 616 sqq. In N. S. III n. 1143 (1) bemerkt R. inbezug auf Aristoteles und Thomas von Aquino, sie erkannten scharfsinnig, dass der Materialismus der ersten griechischen Philosophen daraus entsprang, dass diese den Unterschied von Akt und Potenz nicht kannten. Dann sagt er zur Erklärung: l'atto onde le cose sussistono, è una cosa stessa coll' esistenza loro nella loro materia: la potenza all'oposto è un sinonimo coll' esistenza loro nella mente.

[4]) N. S. II n. 1008, 649; Rin. 331 (1); Ps. II n. 1201 sqq., 1203 sqq.; Teos. V 257 sqq., 265, 313. Das Verhältnis der immanenten und transeunten Akte bildete für R. ein ganz besonderes Problem (Ps. II n. 1208 sqq.; Teos. V 257 sq.).

[5]) Ps. I n. 130, 166; II n. 2230; z. v. A. n. 509 und Teos. V 466 (über den Ursprung der Vielheit der Potenzen aus einem einfachen Prinzip).

[6]) N. S. II n. 649 L'ente determinato ha in sè qualche cosa per cui esso è quello che è, e senza cui non sarebbe, e questo è il suo primo atto, immutabile, immanente. III n. 1204; Ps. II n. 1119; z. v. Ps. I n. 81, 91, 106; II n. 2079; Teos. V 221.

und Existenz[1]) und Substanzialität[2]) eines Dinges; auch hier tritt folgerichtig die Parallele zutage[3]). Die sekundären Akte aber stellen vor allem die Tätigkeiten dar[4]); dann aber auch andere akzidentelle Auswirkungen des Dinges, wie R. in der revidierten Ausgabe des N. S. ergänzt[5]).

R. vergleicht[6]) — mit Leibniz — die Potenz mit einem gespannten Bogen: sie ist ihm eine gehemmte Tätigkeit, die nur der auslösenden Bedingungen bedarf, um in die Aktion überzugehen.

Es ist wohl ersichtlich, dass dieser Potenzbegriff auf einem andern Boden entstanden ist, als der aristotelische: es ist nicht der des Naturwerdens und Kunstschaffens[7]), sondern der des Geistes nach seiner Natur an sich.

So findet sich auch im N. S.[8]) die bedeutsame Stelle: „ . . . . ein geistiges Agens, das sich nach der Erfahrung mit einer wunderbaren Spontaneität bewegt. Es bedarf darum nicht so fast

[1]) N. S. II n. 621 (1); A. n. 18; Ps. II n. 1201 sq., 1205; z. v. Teos. I n. 375, 378; V 221.

[2]) N. S. II n. 649, 587; Rin. 293; A. n. 18, 765; Ps. I n. 52, 56, 182; II n. 1119, 2079; z. v. Teos. I n. 343, 644; V 30, 41. R.s Substanzbegriff spiegelt in seinen verschiedenen Momenten — die hier nicht dargelegt werden können — gleichsam die gesamte wechselreiche Geschichte des Begriffes wider. An dieser Stelle sei nur hingewiesen auf die Parallele zu Descartes, von dessen Substanzbegriff Koch (a. a. O. 225) schreibt: „Trotz des Schwankens . . . bleibt im allgemeinen doch die Auffassung des stets Tätigen mit demselben verbunden". Hinsichtlich der konkreten Anwendung des Begriffes bietet sich die Parallele zu Descartes' Lehre in der Bemerkung R.s (Ps. II n. 828), dass im absoluten Sinn Gott Substanz sei, im relativen aber u. a. die Materie. Früher jedoch (N. S. II n. 658) bezeichnete R. Gott lieber in neuplatonisch-augustinischer Weise als ὑπερούσιος (Plotin, Enneaden 5 3, 14). — Im Sinne von R.s Substanzbegriff schrieb G. Bozzetti: Il concetto di sostanza e la sua attuazione nel reale. Saggio di gnoseologia e metafisica, Roma 1908 (es werden darin die verschiedenen Formulierungen desselben berücksichtigt, aber nur vom systematischen Gesichtspunkt aus).

[3]) Z. B. Nouveaux Essais IV 3 § 6. — Dass R. sich eingehender mit Leibniz beschäftigt haben muss, spricht wohl auch aus der sachlich zutreffenden Bemerkung (z. v. Schulzes Kritik der theoretischen Philosophie II 176 ff.): Kant approfitò assai di Leibnizio (J. 383 [1]).

[4]) N. S. II n. 649; Ps. II n. 1115, 1203.

[5]) N. S. II n. 649; Ps. II n. 1205 sq.

[6]) N. S. II n. 1008; Ep. I 213.

[7]) Met. VII 7. Z. v. H. Dimmler, Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousialehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt, Kempten und München 1904, 13 ff. Die hylomorphystische Prinzipienlehre. R. sagt selber ein mal (Teos. I n. 379 [1]), er entferne sich mit seiner Definition: La potenza è una causa che ad un tempo é subietto del proprio effetto von der des Aristoteles. Dieser definiere vielmehr eine Ursache als eine Potenz. Es scheint, R. hat in der Definition von Met. V 12, 1019 a 16 an dem: ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον Anstoss genommen.

[8]) N. S. II n. 1013; z. v. Ep. XI 7079.

einer Ursache im vollen Sinne des Wortes, um den Geist zur Tätigkeit zu bestimmen, als vielmehr nur eines Anlasses: seine innere Tätigkeit bricht ja sozusagen in spontanen Akten hervor, sobald nur die erforderlichen Umstände als Anlass gegeben sind."

Was sich bei dieser Betrachtungsweise ergibt, ist nicht mehr die aristotelische „*δύναμις*" [1]).

Es scheidet sich davon grundsätzlich dadurch, dass der Akt die Potenz konstituiert. Er stellt im Grunde schon die „*ἐνέργεια* (*ἐντελέχεια*) dar, die bei Aristoteles den reinen Gegensatz zur „*δύναμις*" bildet.

R. kann sich aber weniger noch als Leibniz eine reale [2]) Möglichkeit, die nichts als Möglichkeit ist, denken.

Er bemerkt [3]) dazu u. a., dass zwischen einem Ding, das erst ohne Akt ist und dann einen solchen setzt, keine Identität mehr bestehen könnte.

Es ist notwendig, bei diesem für Rosminis Philosophie charakteristischen Punkt noch etwas zu verweilen.

Oben wurde bemerkt, dass bei R. nicht mehr so recht von einer Vermögenspsychologie gesprochen werden könne. Dieser Potenzbegriff dürfte davon zeugen [4]). Er steht in der Anwendung auf die Seele und ihr Leben im Gegensatz zur thomistisch-skotistischen Aufstellung eines realen Unterschiedes zwischen der Seele und ihren Vermögen und erinnert an die Lehre von der substanziellen Einheit der Seele und ihrer Kräfte, wie sie bei Augustin und in der Frühscholastik sich findet und selbst noch bei Alexander von Hales, stärker bei Wilhelm von Auvergne und Richard von Mediavilla her-

[1]) Met. VI 2, 1026 a 33—b 1; V 12; IX 3, 1047 a 18—19; Phys. I 9, 191 b 27. Z. v. H. Dimmler a. a. O. n. 20 ff., 25.

[2]) Z. v. M. Glossner, Die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit, abgedruckt im Jahresbericht der Görresgesellschaft, Phil. Sekt. 1883, 1 ft., besonders 4 ff., 11 ff., 23 ff., 30 ff.

[3]) Ep. VIII 4545. Weiter heisst es hier: un principio che ha la facoltà di sentire, è un principio che essenzialmente sente . . . Jo non potrei ammettere l'esistenza di un principio sensitivo che non sentisse niente. N. S. II n. 717 sq.; A. n. 324; Ps. II n. 2079; Teos. V 225. Damit z. v. Aristoteles Met. IX 3.

[4]) Weiter ist zu beachten, welche Form Lehren wie: La distinzione fra le potenze e i loro atti (P. II n. 942 sqq.), Della distinzione fra la potenzialità dell' anima e la sua essenza (903 sqq.), Come le potenze siano contenute nell' anima (897 sqq) unter dem Einfluss dieses Begriffes — in seiner vollen Ausbildung — annehmen. Zugleich darf in R.s Begriff vom atto primo eine Abwehr des Positivismus (Hume — Condillac — Comte) gesehen werden: z. v. A. n. 796; Ps. I n. 93 (1) gegen Condillacs bekannte Definition vom Ich (Traité des sensations I 6 § 3). Eine Parallele in der Fassung des Begriffes der Fähigkeit bei Lachelier, Psychologie et Metaphysique 148 nach P. A. R. II 211. Auch Dyroff, Rosmini 91, hat schon (im allgemeinen) auf die Beziehungen Lacheliers zu R. hingewiesen.

vortritt, um dann besonders wieder für den Nominalismus charakteristisch zu werden[1]).

Für die Potenz ist aber nach Rosminis Auffassung noch ein anderes Element wesentlich. Es muss zur vollen Verdeutlichung des Begriffes noch berücksichtigt werden.

Es kann dazu zweckmässig von den sekundären Akten ausgegangen werden. Für ihr Zustandekommen, so weit darunter die Akte der äusseren Sinne verstanden werden, ist, wie R. sagt, ein „Terminus" notwendig, in den der Akt nach aussen hin endigt[2]).

R. begreift darunter den Reiz, zumal aber den Gegenstand[3]).

Das Gemeinsame zwischen den sekundären Akten und dem primären ist nun dies, dass auch letzterer eines „Terminus" im Sinne des Gegenstandes bedarf[4]). Aber er ist in diesem Fall dem Akt innerlich[5]): er geht in dessen Aufbau ein, so dass der Akt ohne den „Terminus" nicht besteht und mit dem „Terminus" dauert oder vergeht[6]). („Inhalt" möchte sich hier als Uebersetzung nahelegen; doch es muss erst noch ein anderer Gesichtspunkt zur Sprache gebracht werden).

R. sagt, der Mensch würde ohne Licht, Luft usw. nicht sehen, hören usw., aber die Organe für diese Akte kann er besitzen, während der Akt, der die Potenz darstellt, ohne seinen „Terminus" gar nicht mehr denkbar ist[7]). Der „Terminus" hat also weiter den Charakter des Dauernden, eben wie der Akt[8]).

Ohne ihn, erklärt R., wäre der primäre Akt und das durch ihn Konstituierte eine leere Abstraktion gleich der materia prima der alten Philosophie[9]).

Auf Grund dieser Unterschiede scheidet R. vom „Terminus" der sekundären Akte den des primären Aktes ab und heisst ihn Materie[10]).

Diese steht in der Mitte zwischen dem „Terminus" der Sinne und dem reinen Subjekt: sie ist nicht gleich dem „Terminus" der

---

[1]) Z. v. A Schneider, Die Psychologie Albert des Grossen, Münster 1903, I 36 sq. mit den Quellenbelegen, und M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893, 16.

[2]) N. S. II n. 1009 termine (vocabolo comune a ciò in cui finisce esterioremente l'atto).

[3]) N. S. II n. 1008, 1006, 1007; Sst. n. 141; Ps. II n. 1465, 223C. — Der Begriff bei Aristoteles Met. V 17; bei Thomas v. Aquino 5 Met. 19; S. th. I 14, 2 (letztere Stelle von R. zitiert A. n. 241 [2]).

[4]) N. S. II n 1008, 1005.

[5]) N. S. II n. 1007, 1009, 1021; Ps. II n. 678 termine naturale e immanente.

[6]) N. S. II n. 1006, 1008, 1023.

[7]) N. S. II n. 1007.

[8]) N. S. II n. 1008, 1009.

[9]) Ps. II n. 678; I ap. n. 84.

[10]) N. S. II n. 1005 sqq. Sulla materia del sentimento. 1006, 1021, 1024; A. n. 507, 257; Ps. I n. 212 sqq. Doch ist diese terminologische Scheidung nicht immer eingehalten; z. B. Ps. I n. 152, 153.

Sinne nach den angegebenen Gründen; sie ist nicht Subjekt, weil sie eben Gegenstand des Aktes ist. Aber als das eine Element in dem das Subjekt konstituierenden Akt hat sie am Subjektscharakter teil [1]).

Darin liegt ein weiterer Grundbegriff der Psychologie Rosminis, ja seines gesamten philosophischen Systems vor. Es sind aber damit die formalen Bestimmungen der Materie noch nicht erschöpft. Sie müssen in einem anderen Zusammenhang noch weiter geführt werden.

Das Vorstehende genügt als Unterlage für die Definition: „Jede Potenz ist ein primärer Akt und wird von einem ihm wesentlich inhärierenden „Terminus", der Materie genannt wird, konstituiert [2]).

Die Materie des sentimento kann mit gutem Grund als der eine Pol [3]) in dem Akt, der die Potenz ausmacht, bezeichnet werden. Es tritt ihr nämlich im Prinzip ein gegensätzliches Glied gegenüber. Von ihm ist zunächst zu sagen, dass es das Subjekt des in Frage stehenden Aktes bildet, wie die Materie den Gegenstand [4]).

Subjekt und Gegenstand setzt [5]) nun R. in die engste Beziehung zu einander. Er sagt, keines kann ohne das andere real sein oder auch nur seinem vollen Begriff nach gedacht werden.

Das ergibt R. die Analyse des sentimento. Aber es ist für ihn abgesehen davon auch an sich gewiss. Denn es gibt für R. kein „Empfindendes" (senziente) — der leichteren Handhabung wegen sei so übersetzt — ohne „Empfundenes" (sentito) und kein „Empfundenes" ohne ein „Empfindendes" [6]).

---

[1]) N. S. II n. 1006.

[2]) N. S. II n. 1021.

[3]) Ps. I n. 459, 2^0 un unico e semplice sentimento avente quasi due poli . . .; II n. 967; Teos. V 224 in ognuno di questi enti giace una opposizione, vi hanno come due poli opposti, che noi chiameremo la polarità degli enti Questo è dato . . . dall' osservazione ontologica. Terminologisch legt sich der Gedanke an die Naturphilosophie Schellings nahe und deren Begriff der Polarität.

[4]) A. n. 230 sqq. Come il sensibile si distingua dal principio sensitivo . . . 234 Il sensibile è l'opposto dal principio sensitivo. 506 quella dualità nel sentimento. Sst. n. 75, 132; Ps. I n. 145 sqq., 215, 2^0, 294; II n. 881, 935, 967; Teos. III n. 1243; V 33, 224, 268 sqq. Z. v. Teos. V 102 sqq. Della significazione de' vocaboli principio e termine.

[5]) N. S. II n. 1008 sqq.; A. n 258 sqq. Dell' intima unione del senziente col sensibile. 498 Sst. n. 136; Ps. I n. 147 Ogni sentimento è unico semplice cioè a dire il senziente e il sentito che si distinguono nel sentimento non fanno due sentimenti, ma un solo individual sentimento. II n. 823 sqq., 967, 1234; Teos III n. 1482, 1490, V 224 sq., 189.

[6]) A. n. 234; Ps. I n. 146, 147, 459. Es sei der für R.s philosophisches Denken charakteristische Kanon hierher gesetzt: ell' è una di quelle questioni che riguarda l'ordine intrinseco dell'ente, e che perciò non si possono scioglere se non ricorrendo all' esperienza del fatto (Ps. II n. 870). R. nennt das ispezione nell' interno delle sostanze (893): eine Umbildung des Begriffs der introspektiven Methode.

Hierin liegt ihre Einheit ausgesprocheu. Zngleich liegt darin auch ihre polare Gegensätzlichkeit: das Subjekt ist das „Empfindende“ und nicht das „Empfundene“, die Materie hingegen ist das „Empfundene“ und nicht das „Empfindende“. Die Einheit wie die Gegensätzlichkeit sind für R. von grösster Bedeutung.

Die Einheit ergibt das sentimento und den in ihm liegenden Akt. Die Gegensätzlichkeit wahrt den beiden Elementen trotz der engsten Beziehung zu einander ihre Verschiedenheit. Um dem auch terminologisch Rechnung zu tragen, dürfte es sich empfehlen, termine und materia im Zusammenhang mit dem sentimento trotz der Immanenz doch nicht mit „Inhalt“ wieder zu geben, sondern etwa mit der Gegenpol im sentimento.

Diese Verschiedenheit ist aber jene von Geist und Körper, von Einfachem [1]) und Ausgedehntem, von Psychischem und Materiellem und von Subjekt und Gegenstand.

Hier ist der Ort über Rosminis Begriff vom Geist (spirito) einiges zu bemerken.

In diesem Zusammenhang ist darunter die sensitive Seele zu verstehen[2]). Wenn R. gerade sie gerne als „spirito“ bezeichnet, so möchte das daran erinnern, wie auch bei Augustin [3]) und in der Scholastik[4]) der Terminus „spiritus“ in Abhängigkeit von der „zur Zeit der Stoa schon in weiter Verbreitung vorliegenden“ [5]) besonders aber durch Galen ausgebildeten Pneumalehre vielfach eine herabgeminderte Bedeutung besass.

R. ist aber darauf bedacht, alles Stoffartige fernzuhalten [6]) und betont[7]), dass die sensitive und intellektuelle Seite im Subjekt geeint sind.

Oft gebraucht [8]) R. aber auch gerade den Ausdruck „spirito“ zur Bezeichnung des Geistes im höhern Sinn des Wortes.

---

[1]) A. n. 92—134, 177 Si dimostra che il principio senziente è inesteso (zum Teil mit interessanten Argumenten aus der physiologisch-experimentellen Psychologie); Ps. I n. 433, 440 sqq., 443 sqq., 450 sqq., 453 sqq.

[2]) N. S. II n. 698 . . . un cotal congiungimento intimo . . . che lo spirito ha colla materia, la quale diventa termine costante del principio sensitivo . . .; z. v. 668 sq., 1013, 1015; A. n. 235 il principio senziente, che è l'anima . . . Teos. V 292 Il principio sensitivo . . . è semplice spirituale. Später darüber ex professo.

[3]) Z. v. Stortz a. a. O. 126 mit den Belegen.

[4]) Thomas v. Aquino, S. th. I 36, 1 ad 1 spiritus corporeus; III 27, 2 ad 1 spiritus vitae (zitiert nach Schütz, Thomaslexikon s. v. spiritus).

[5]) H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Freiburg 1888, 182 mit (1). Ueber den Begriff des πνεῦμα bei Aristoteles z. v. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 2, 493 (39).

[6]) Rin. 300 und die Belege oben für die Verschiedenheit von Geist und Körper als Einfachem und Ausgedehntem.

[7]) N. S. II 668 sqq.; A. n. 529, 805 sqq.; Ps. I n. 140 sqq., 432; II n. 1187, 1188 sqq.; Teos. V 385, 504, 571 sq.; Ep. V 2194.

[8]) Rin. 436, 687. Vor allem A. (Buch III) Della spiritualità: z. B. n. 529 sq.; Ep. III 1405; IV 1564.

Im übrigen findet sich das Schwanken im Begriff des Geistes schon bei Aristoteles[1]).

Von besonderer Bedeutung ist es, dass R. den Geist nach seiner sensitiven Form durch das Für-sich-sein bestimmt. Dadurch ist er Subjekt (sogetto) im realen Sinn[2]).

Das andere Merkmal des Subjekts besteht darin, dass es in seinem Bereich oberstes aktives Prinzip ist[3]). Später wird das zur vollen Geltung kommen.

---

[1]) F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles 3.

[2]) Pr. 13 Solamente chi sente sè stesso, esiste a sè stesso. A. n. 56 sqq. schliesst R. aus dem Vorhandensein von fenomeni che non escono dallo stesso soggetto senziente, anzi che si consumano in lui auf das principio sensitivo (61). Und das sentimento charakterisiert er als un principio interno (773) oder als qualche cosa da sè (ebenda). 771 sq. La parola soggetto applicata a tutti gli enti anco insensitivi (im letzteren Fall nur soggetti di concezioni), 773 sq. La parola soggetto applicata agli enti sensitivi. 789 sqq. Del soggetto meramente sensitivo. 778 Vi hanno de' soggetti veri, e che così si dicono in un senso proprio ed assoluto: questi appartengono solamente ad esseri dotati di sentimento. Ps. I n. 154 mit (3); II n. 876, 1090, 1099, 1882; z. v. Teos. V 218, 221. Nun ist aber noch auf etwas sehr Bedeutsames und für R.s Philosophie durchaus Charakteristisches hinzuweisen. In Ps. II (n. 876) erklärt er: Alcune (sc. sostanze contingenti) sono soggetti perchè sono principii . . . Tali sono l'anime sensitive. Bis hierher geht die Uebereinstimmung mit dem Voranstehenden, Nun aber heisst es weiter: Tuttavia queste non hanno ancora una suità, ad esse non compete il sè . . . nè loro si addice in proprio alcun prónome personale. Und dann: In fatti non si dà essere completo, se non è persona: la persona è condizione ontologica dell'essere. Onde le anime sensitive meramente, sono soggetti, ma soggetti incompiuti; e però non hanno tutta quella realtà che è necessaria a costituire un ente reale. Von den soggetti perfetti aber lehrt R. (877): hanno il Sè, e quindi si può a tutta ragione dire di ess(i) che hannó un'esistenza in Sè, queste sono le sostanze intellettive le quali . . . dipendono soltanto dall'essere eterno e divino . . . 1332; Teos. III n. 124; V n. 616. Z. v. Teos. I n. 364 che cosa siano le cose prive d'intelligenza; questa difficile questione appartiene alla Cosmologia. Ueber das Element der suità sprach sich R. in Ps. I n. 75 anders aus (un quid . . . che è nel sentimento proprio e che è una parte del sentimento proprio, che distingue il sentimento proprio da tutti gli altri sentimenti: er möchte es im Anschluss an den Ausdruck „Ichheit" in der deutschen Philosophie [sc. Fichte] meità nennen). Ueber die andern Momente in R.s Personenbegriff in der folgenden Nummer.

[3]) A. n. 767 Soggettō è, un individuo senizente in quanto contiene in sé un principio attivo supremo. 841 (i principj d'azione), 777, 811; Rin. 494; Sst. n. 141; Ps. I n. 56, 130, 153, 154 (3), 164, 166, 181 sqq., 556; II n. 967, 1066, 1234; Teos. V 118 sq., 227, 250, 372, 424, 512. R. betont ausdrücklich die absolut einfache Natur des Prinzipes als solchen (Ps. I n. 456; z. v. 163 sqq.). Wiederum ein Anklang an Leibniz (points métaphysiques: Système nouveau de la nature). Das ist die Basis für den Personenbegriff, wie ihn R. in A. (n. 832 sqq. Della persona, 838 sqq. Della persona umana) aufstellt: tanto la parola soggetto, quanto la parola persona (=un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un

In diesem Begriff sieht[1]) R. ein Geschenk, das dem modernen Denken und dem Einfluss der christlich-theologischen Begriffswelt[2]) zu danken ist. Er stellt[3]) ihn in Gegensatz zur aristotelischen Definition der Substanz als Trägerin der Accidenzien. Freilich war das nur die Form, in der Aristoteles ursprünglich den Begriff ausgeprägt. Doch, die Verschiedenheit in der Grundauffassung bleibt immer bestehen[4]).

Dem sensitiven Subjekt gegenüber, tritt es für R. zu tage, dass die Materie kein selbständiges Sein besitzt, sondern es sozusagen entlehnen muss, dass sie es nur haben kann durch ein anderes und in Beziehung zu ihm d. h. zum Subjekt[5]).

R. bemerkt[6]) dazu, dass es nicht leicht sei, zu dieser Auffassung vorzudringen. Weil wir eben selbst Subjekt im realen Sinne sind, denken wir auch alles andere in diese Form um. Und doch ist es sehr wichtig, sich darüber klar zu werden, dass nur im sentimento die erste Form des Subjekts und mit ihm die der selbständigen Seinsweise erscheint.

---

principio attivo, supremo ed incomunicabile [832]) esprime l'ordine intrinseco dell'essere in un individuo senziente, ed perciò ha per base una relazione fra il principio intrinseco (onde dipende la sussistenza dell'individuo, ed onde muove tutta la sua attività) e tutto il resto che è nell'individuo stesso, e che viene da quel principio sostenuto ed attivato. Demgegenüber bedeutet die (in der vorangehenden Anmerkung wiedergegebene) spätere Auffassungsweise (Ps. II) eine Fortbildung des Begriffes hin zum Vereinfachenden und Vereinheitlichenden, — man möchte sagen: der grossschlichten Form, wie sie auch dem Altersstil bei Dürer und Rembrandt eigen ist. Im übrigen erinnert R.s Persönlichkeitsbegriff mit seiner Betonung des aktiven Momentes an Augustins Lehre, dass in der Fähigkeit zu wollen der eigentliche Kern und Mittelpunkt der Persönlichkeit liege (z. v. C. Wolfsgruber a. a. O. 765).

[1]) A. n. 777, 775. Dabei ist wohl im Sinne R.s besonders an Leibniz zu denken: La substance est un être capable d'action. Principes de la nature et de la grace (initium). Z. v. Discours de métaphysique, wo Leibniz' metaphysische Anschauungen vor ihrer vollen Ausbildung sich zeigen. — Es mag auffallen, dass R. nicht auch an dieser Stelle der Verwandtschaft seiner Auffassungsweise mit der neuplatonischen gedachte.

[2]) A. n. 777 (2).

[3]) A. n. 775, 777 (2).

[4]) Es mag hier zum Vergleich mit R.s Begriff vom Prinzip verwiesen sein auf die Bestimmung, die Aristoteles davon gibt: Met. V 1.

[5]) A. n. 772 Le cose insensitive, appunto perchè insensitive non godono di sensazione alcuna . . .: perciò a se stesse non esistono, ma esistono a chi le sente . . . (1) il concetto della quale (sc. materia bruta) implica una essenziale relazione col sentimento. Rin 374; Pr. 13; Ps. I n. 214 mit (1); II n. 775, 875, 835 sqq., 843 sq.; Teos. I n. 343; III n. 1243; Teos. V (Il reale).

[6]) Pr. 13 (1).

Hier findet es seine nähere Begründung, warum es oben hiess, die körperliche Welt habe nur relativen und phänomenalen Charakter.

Durch seine Auffassung, glaubt R.[1]), findet die von der Philosophie vielerörterte Frage nach dem Wesen der Materie ihre befriedigende Lösung. Platon[2]) und Aristoteles[3]), sagt er, hatten sie für unerkennbar erklärt; dem Idealismus der indischen Philosophie wie dem Berkeleys hatte sich ihre Existenz verflüchtigt; andere endlich wie T. Campanella kamen zum Panpsychismus[4]).

All diesen Versuchen gegenüber sucht R. die Frage dahin zu beantworten[5]), dass der Körperwelt eine wirkliche Existenz zukommt, dass diese aber an das sentimento gebunden ist. Dazu bemerkt[6]) R. dann noch, wollte man noch weiter gehen, dann würde man das Problem über das Wesen der Materie hinausführen und nach der Ursache der Materie fragen.

Diese ist für R. wiederum ein Prinzip von einfacher Natur[7]).

So ist es wohl verständlich, warum R. die Unterscheidung von Wesen und Ursache einführt. Doch über die ganze Frage wird noch an einer spätern Stelle zu handeln sein.

---

[1]) A. n. 772 (1).

[2]) Ueber den Begriff bei Platon z. v. Baeumker a. a. O. 110 ff.

[3]) Ueber den Begriff bei Aristoteles z. v. Baeumker a. a. O. 241 ff.

[4]) Später, schon in Ps. I (n. 500 sqq. dell' ipotesi che tutti gli elementi della materia sieno animati und 666 sqq.) vertrat ihn R. selbst. In Teos. V 189, 227 sq., 249 sqq. erscheint die Lehre nicht mehr nur als Hypothese; z. v. Ps. II n. 763. — Es verdient aber wenigstens bemerkt zu werden, mit welch methodischer Sorgfalt R. seine Hypothese einführte. Zuerst scheidet er den Materialismus aus (eben auf Grund des Gegensatzes von principio und termine), dann den Pantheismus (unter andern Gründen führt auch hier R. den im sentimento liegenden Dualismus an). Weiter orientiert er sich an der Geschichte der Philosophie von der indischen bis zu seiner Gegenwart: hierbei nennt er u. A. Heraklit, Empedokles, Platon (Timaeos), dann — über Plotin, Enneaden hinweg — die Vertreter der Renaissancephilosophie — an anderer Stelle (Ps. II n. 822 [1]) auch Cudworth — und dann Glisson, Tractatus de natura substantiae energetica, seu de vita naturae . . ., Leibniz, Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur — auch hier übergeht er Spinoza, Ethik II 13. Ferner berücksichtigt er noch die Frage nach dem Verhältnis zum gemeinmenschlichen Denken. Und endlich misst er die Hypothese am damaligen Stand der Naturwissenschaften. Den von R. genannten Philosophen wären noch manche aus seiner Zeit und nach ihm anzufügen, wie Schopenhauer (dieser glaubte auch bei Augustin [De civit. Dei XI 27, 2] seine Auffassung zu finden), Fechner, Lotze, v. Hartmann, Wundt, auch Vertreter der Naturwissenschaft wie der Botaniker Naegeli.

[5]) A. n. 772 (1); Pr. 13 mit (1); Ps. II n. 1328—1336; schon im N. S. III n. 1228.

[6]) A. n. 772 (1).

[7]) N. S. II n. 1014 (1); Ps. II n. 758, 1160; Teos. III n. 1446, 1482; V 160.

Es darf indes hier schon darauf hingewiesen werden, wie Rosminis Lehre von der Materie von zwei Auffassungsweisen, der realistischen und der phänomenalistischen durchsetzt ist. Unter diesem Gesichtspunkt hat schon C. Guastella Rosminis Lehre vom Wesen der Materie betrachtet[1]).

Die Bedeutung des Körpers als Materie des sentimento findet nun darin seinen Ausdruck, dass R. diese Form des sentimento als „sentimento fondamentale-corporeo“[2]) bezeichnet und zwar im engern Sinn. Als solches unterscheidet es R. in der „Anthropologie“ von dem „sentimento materiale“[3]). Auch dieser Begriff kann hier schon seine Erklärung finden.

Er steht nämlich im Zusammenhang mit der im Vorangehenden schon erwähnten Modifikation des sentimento. Diese besteht darin, dass das sentimento „von aussen her“[4]) eine Veränderung erleidet durch eine Einwirkung auf seine Materie.

Das aktive Subjekt dieser Einwirkung bleibt dem sentimento fremd. Darin sieht R. die Materie im engsten Sinne des Wortes (la forza straniera, il sensifero[5]). Sie ist kein Element des „sentimento fondamentale-corporeo“, sondern macht sich ihm nur bemerkbar durch die gewaltsame Einwirkung auf den Gegenpol (=Materie) des sentimento. Und in diesem Betracht spricht R. vom „sentimento materiale“. Freilich hält er auch hier keineswegs die genauere terminologische Unterscheidung immer ein[6]).

Es muss indes das Verhältnis von Prinzip und Materie, wie es die Analyse des sentimento als Tatsache und nach seinem psychologischen Charakter darbietet, noch von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet werden. Ihn bieten die der „Ideologie“ folgenden Werke dar.

Darnach baut sich das gesamte sentimento nach einem ontologischen Gesetze auf.

Dieses besagt[7]): Zwei Wesenheiten, die unter sich durchaus verschieden, ja einander geradezu entgegengesetzt sind, können einander doch bedingen, so dass die eine ohne die andere nicht bestehen, ja nicht einmal begriffen werden kann.

R. heisst es „legge di sintesimo“, wohl auch „legge di sintetismo“[8]), wie die deutschen Philosophen sagen, bemerkt er dazu: doch

---

[1]) C. Guastella, Dottrina di Rosmini sull' essenza della materia, Palermo 1901, I 1 sqq.; II 16.

[2]) N. S. II n. 1022; A. n. 138, 139, 254; Sst. n. 75.

[3]) A. n. 254.

[4]) A. n. 284, 323 (1); Ps. II n. 756, 3⁰, 1099; z. v. N. S. II n. 705 sq.

[5]) N. S. II n. 1013; A. n. 247—257 Della materia, 323 (1); Ps. I n. 212 sqq., 214; II n. 748 sqq., 765, 770 sqq.

[6]) N. S. II n. 631; A. n. 18, 35, 180 (1), 803, 805, 806.

[7]) Ep. IX 5759; VI 3090; J. I n. 73; Ps. II n. 678, 828 (1), 872, 873, 878, 1124 sq., 1336.

[8]) Ep. VI 3090.

ist richtiger sintesismo[1]). In ihm sieht er das spekulative Grundgesetz des Universums und seiner philosophischen Durchdringung[2]). Im besondern trägt es wie die hier in Frage kommende „relazione di sensilità“ so auch das Grundverhältnis von Subjekt und Objekt[3]).

So ist es wohl verständlich, wenn dieses Gesetz in Rosminis Philosophie eine sehr grosse Rolle spielt[4]). Nach seinem Wissen war es der alten Philosophie unbekannt, auch Platon und Aristoteles. Das hatte nach Rosminis Anschauung für die griechische Philosophie unlösbare Fragen oder fundamentale Irrtümer wie das parmenideische ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν zur Folge[5]).

Innerhalb der neueren Philosophie, bemerkt R., könnte man etwa auf den modernen Syntesismus der Deutschen hinweisen[6]). Aber diese und unter ihnen besonders Hegel, sagt R., haben den eigentlichen Sinn des Gesetzes so sehr verkannt, dass sich gerade aus ihrem Gesetz ihre grundsätzlichen Irrtümer herleiten[7]).

Nachdrücklicher verweist eine Notiz der „Anthropologie“ auf P. G. Ventura, De methodo philosophandi[8]).

---

[1]) Ep. VIII 4501.

[2]) An. n. 325; Ep. VIII 4501.

[3]) Ps. II n. 878, 1337; Teos. III n. 1245.

[4]) J. I n. 73.

[5]) Ps. I ap. n. 84; II n. 1336, 1338 (2); Ep. VIII 4501. Es ist, als ob R. hierbei eine Stelle aus Thomas von Aquino vorgeschwebt hätte, wo das Gleiche aus der Verkennung des Unterschiedes von actus-potentia hergeleitet wird. Z. v. Aristoteles, Met. IX 3, 1047 a. 19—20.

[6]) Ps. II n. 1338 sqq.

[7]) Ep. VIII 4501. Genauere Angaben macht R. nicht. Ob er wohl die dialektische Methode der Thesis, Antithesis und Synthesis darunter verstand? — Krug, Fundamentalphilosophie 106 ff. spricht von einem transzendentalen Synthesismus, dem nach Reales und Ideales als gleich ursprünglich im Bewusstsein gesetzt und auf einander bezogen sind (nach Windelband, Lehrbuch 487). Auch bei Schopenhauer findet sich eine Parallele in dem Satz vom Subjekt-Objekt, der nach O. Heisler, Schopenhauers Satz vom Subjekt-Objekt, Königsberg 1903, in seiner Erkenntnislehre die Vermittlung von Realismus und Idealismus darstellt. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass R. selbst den Synthesismus der Natur zurückführt auf das Gesetz der Kontinuität der Substanzen, dem nach le sostanze di cui si compone l'universo, stanno tutte coerenti e costipate insieme, così fattamente chel' una sorregge l'altra, e la fa essere quasi informandola, senza però che niuna di esse perda la propria distinzione e si confonda coll'altra (Ps. II n. 872). Auch hier also wieder eine Parallele zu Leibniz, für den R. nach seinen eigenen Worten hohe Wertschätzung hegte (N. S. I n. 280 [1]), mit der er hinwiederum sachliche Kritik zu vereinigen wusste. Von Leibniz aus liesse sich die Parallele weiter zu H. Lotze ziehen, der das Wesen jedes Einzelnen grundsätzlich in lebendiger Verknüpfung mit anderem Wirklichen denkt.

[8]) A. n. 325 (1). Die genannte ist seine Erstlingsschrift (Rom 1828), in der er dem Traditionalismus de Lamennais' nahesteht. Später (1850 bis

Im N. S. erscheint das Gesetz noch nicht. Zum erstenmal wird es in Principj della scienza morale [1]) eingeführt, wenn auch ohne Anwendung des Namens. Ihn bringt die „Anthropologie“ [2]) zuerst. In der „Psychologie“ [3]) findet es wiederholt seine Anwendung und auch eine Ableitung — von der schon die Rede war, ex professo aber spricht R. darüber in der „Theosophie“ [4]).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Gesetz steht die Lehre vom „ente imperfetto“, von dem R. in platonischer Ausdrucksweise sagt, dass es sozusagen auf dem Wege zum Sein ist: es muss sich mit einem andern verbinden, um so real möglich zu sein [5]).

Eine Spur dieser Lehre glaubt [6]) R. bei Aristoteles finden zu können in dem Prinzip, dass die Formen in kein Genus und keine Spezies eingereiht werden können, sondern nur die Komposita.

Nach diesem Gesetz erklärt sich demnach die enge Verbindung, die die Materie des sentimento im sentimento eingeht, letzten Endes daraus, dass sie ein „ente imperfetto“ ist, das für sich nicht bestehen kann, sondern sich mit einem andern zur Existenz verbinden muss, wie oben schon vor allem vom psychologischen Gesichtspunkt aus betont wurde.

Das Gesetz der synthetischen Seinsweise gilt auch für das andere „Element“ im sentimento, das „Prinzip“.

Doch wird es dadurch nicht ebenso zum ente imperfetto. Es kann wohl ohne seinen Gegenpol auch nicht real existieren, ja nicht einmal existierend gedacht werden. Aber doch zeichnet es sich vor ihm dadurch aus, dass es der Träger des sentimento ist, in dem es wurzelt und aus dem es kommt. Die Materie des sentimento ist ihm seinem Wesen nach untergeordnet, doch so, dass sie den Abschluss (termine) des sentimento bildet. Das Prinzip lebt sich sozusagen mittels der Materie im sentimento aus: es erlangt durch sie seine reale und individuelle Existenz [7]). R. sagt ein-

---

1860) beschränkte er das tradizionalistische Prinzip nicht unwesentlich, z. B. Essai sur l'origine des idées, Paris 1854 (auch ins Italienische übertragen).

[1]) Cap. I, Art. 4 (Ende), Cap. II, Art. 1.

[2]) A. n. 325.

[3]) Ps. I n. 148, 678; z. v. 34—44; II n. 870—877, 827 (1).

[4]) Teos. V 1 sqq. — Ueber das Gesetz unterm naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt (Wallace) z. v. R. R. II 593 sqq.

[5]) Ps. II n. 1336.

[6]) Ps. II n. 1336 (3). Mehr Berechtigung hat es wohl, daran zu erinnern, wie die Lehre, dass die Materie das Nichtsein sei (Plotin, Enneaden III 6, 18), einen Hauptpunkt der neuplatonischen Metaphysik bildete.

[7]) Teos. V 361 la natura dei principii è correlativa a quella de' termini, onde ricevono l'atto pel quale sono. Ps. II n. 966 se noi concepiamo il principio unito al suo termine, abbiamo tosto il concetto di cosa che ha sua propria esistenza distinta essenzialmente dal termine a cui va unita . . . il principio nel termine sentito, diventa sentito anch'egli, il che è quanto

mal[1]): la parola sentimento significa propriamente l'atto ultimato del principio senziente.

Dementsprechend erklärt R. geradezu: „Jedes vollständige Seiende ist ein einfaches Prinzip, das in sich seiner Natur nach einen Gegenpol trägt (un suo termine naturale e immanente), durch den es existiert".

Es liegt[2]) also im sentimento die Grundform des realen Seins im Sinne des selbständig[3]) Seienden, d. h. des Seienden als Subjekt. Es mag dabei erinnert werden, wie die idea dell' essere die Grundform des Seienden als Objekt darstellt. Das Seiende als Subjekt aber — das sei wiederholt — ist nach R. wesentlich, ein oberstes oder letztes aktives Prinzip innerhalb der Grenzen des konkreten Wesens. So tritt nochmals das „Prinzip" in seiner Selbstständigkeit bestimmt hervor.

Es liegen hier wiederum Grundbegriffe von Rosminis Philosophie vor, die alle dem sentimento entspringen und darum mehr mit psychischer Aktivität gefüllt sind, als mit metaphysischen Formen geprägt[4]).

Neben dem Prinzip und der Materie verlangt nunmehr noch der im sentimento liegende Akt eine besondere Betrachtung. Die Erörterungen über das Prinzip scheinen darauf unmittelbar hinzuführen. Des genetischen Gesichtspunktes halber muss dieser Zusammenhang einstweilen unbeachtet bleiben; später wird er aufzugreifen sein.

---

dire, s'individua. Allgemein: il principio non esiste senza il suo termine, ed è dal suo termine che riceve la sua attualità ed attivita (1234). A. n. 784 la materia può individuare il sentimento di cui essa è il termine, ma non qualsivoglia altro genere di cose (R. bezieht sich hier auf die eine Form der Lösung des Individuationsproblems in der Scholastik. Z. v. M. Glossner, Das Prinzip der Individuation, Paderborn 1887). Z. v. Teos. V 369 l'ente principio riceve la sua specie dalla specie del termine. A. n. 529.

[1]) Teos. V 145 (Das sentimento stellt so recht die Auswirkung des sensitiven Prinzipes dar); z. v. 413 il principio senziente è nel sentimento stesso, e il sentimento è nel principio senziente.

[2]) Teos. I n. 367 Il reale è il suo sentimento e l'azione sentita nel suo sentimento . . . V 267 che l'ente reale sia costituito dal sentimento noi lo induciamo prima di tutto dalla coscienza che abbiamo di noi stessi (später wird es sich zeigen, dass nach R.s Anschauung der Mensch von einem sentimento konstituiert wird).

[3]) Die oben schon vermerkte Einschränkung soll der Einfachheit wegen hier nur angezogen werden.

[4]) Aehnlich schon Ferri I 189. R. selber sagt (Teos. V 618 sq.): I concetti di materia e di forma erano troppo angusti: non bastavano a descrivere l'intrinseca costruzione degli enti. I concetti di principio e di termine sono più generali, e necessarii ad una compiuta scienza ontologia. Dagegen z. v. die früher schon gebrachte Bemerkung R.s, dass die Begriffe von Materie und Form für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung seien.

Der Akt im sentimento.

Die formalen Bestimmungen über den Akt im sentimento wurden oben, wo der Begriff der Potenz zur Sprache kommen musste, angegeben. Sie lassen sich dahin zusammenfassen, dass der Akt im sentimento ein substanzialer[1]) ist.

Hier geht nun die Frage darnach, ob sich wirklich ein solcher im sentimento findet und wie er zu denken ist.

Unter den Aufzeichnungen, die R. seit 1821 über die Existenz des sentimento sich machte[2]), leitet er einen Beweis damit ein, dass er bemerkt[3]): „Niemand bestreitet, dass die Seele ursprünglich und von Natur aus das Vermögen für Sinneswahrnehmungen habe (la facoltà di sentire). Aber manche wollen nicht ebenso zugeben, dass dieses Vermögen ein Akt sei. Sie behaupten: ein Akt ist von einem Vermögen wesentlich verschieden."

Dem stellt R. folgende Ueberlegung entgegen: Damit aus einem Vermögen wirklich ein Akt hervorgehe, bedarf es bestimmter Bedingungen. Sind sie vorhanden, wie etwa beim Sehen das Licht, beim Hören die „Wellen eines luftförmigen Fluidums", dann geht die Potenz in den Akt über (una facoltà qualunque si mette in atto).

Dabei ist aber zu betonen, dass die Ursache im wahren Sinn des Wortes (vera causa efficiente) in der Potenz zu sehen ist; die Bedingungen sind nur Veranlassung. Dass z. B. Licht ins Zimmer fällt, bedarf es der Fenster. Aber die Fenster sind nicht die Lichtquelle, die das Zimmer erhellt. So ist auch auf dem Gebiet der Sinnesempfindungen die Ursache etwas ganz anderes als die Bedingungen. Die Ursache aber ist das empfindende Subjekt oder das Vermögen.

Wenn also diese Ursache beim Vorhandensein der Bedingungen notwendig wirkt, dann bringt das Vermögen seinen Akt nicht hervor (auf Grund oder) kraft der äusseren Umstände, sondern kraft der eigenen Tätigkeit. Dafür ist aber Voraussetzung, dass das Vermögen schon von sich aus im Zustand des Aktes ist. Sonst liesse sich für den Uebergang von der Potenz zum Akt kein hinreichender Grund aufweisen, da ja die äusseren Umstände nur den Anlass für den Akt liefern können und nicht mehr.

R. veranschaulicht das zugrunde liegende Verhältnis in der Weise, dass er sagt: „Wenn einem schweren Block nach einander Gegenstände untergeschoben und diese dann zerquetscht werden, so geschieht dies nicht, weil der Massedruck erst sub hic et nunc wirkt;

---

[1]) Die Belege daselbst. Ferner: N. S. I n 259 sqq. (hier will R. im intellectus agens einen atto sostanziale sehen); II n. 707; A. n. 510; Ps. II n. 840. Damit z. v. N. S. II n 1008; III n. 1195 sq.; Rin. 312, 372; A. n. 240; Ps. I n. 81, 91, 104 sqq., 124, 291; II n. 967, 1880; Teos. V 11.

[2]) Ps. I n. 96.

[3]) Ps. I n. 103.

er war im Gegenteil schon immer vorhanden, wenn ihm auch noch keine Gegenstände ausgesetzt waren, an denen sich die Wirkung bekundet hätte."

Für diese Fassung des Begriffes der Potenz glaubt sich R. auf die Beobachtung berufen zu können und er bemerkt, dass sie wegen dieser Fundierung auch nicht mit spekulativen Gründen angefochten werden könne[1]). Mehr noch. Nach seiner Ansicht findet sich diese Auffassung vom atto primo bei den grösseren Philosophen des Altertums. Er bezieht sich auf die Definition der Seele bei Aristoteles nach ihren beiden Formen[2]).

R. bringt seinen Begriff des atto primo dabei in Parallele zum antiken Formbegriff, von dem er sagt, man habe darunter immer verstanden „das erste aktive Element in einem Ding, durch das es in seinem Wesen bestimmt ist"[3]).

Ausserdem hebt[4]) er noch aus Thomas von Aquino eine Stelle aus, bei der er wiederholt, dass er in Uebereinstimmung mit den grossen Denkern der Vorzeit schreiben konnte: Primus actus est universale principium omnium actum, quia est infinitum virtualiter, in se praehabens omnia, ut dicit Dionysius.

Es ist auch hier, wie so oft, bemerkenswert, wie R. Parallelen zu seinen Gedanken besonders aus Thomas auszuheben weiss und sich bemüht[5]).

Es ist aber unschwer zu sehen, dass die Parallelität vielmehr zwischen den Begriffsformeln von *ἐντελέχεια πρώτη* und atto primo besteht als dem in sie gefassten Denkinhalt, selbst wenn berücksichtigt wird, dass die Form auch Wirkungsprinzip ist[6]).

So interessant es ist zu sehen, wie R. der substanzialen Form einen psychologisch-realen Inhalt geben will, so muss eben doch auch hier betont werden, dass den Begriffen der aristotelisch-scho-

---

[1]) Ps. I n. 130 (1); z v. II n. 1203.

[2]) Ps. I n. 103 (1). De an. II 2, 414a 12 sq.; 1, 412a 27 sq. R. bemerkt aber doch selbst, er wolle es dahin gestellt sein lassen, wie Aristoteles selbst sie verstanden habe. Uebrigens lehnt R diese Definition ab: Noi non possiamo convenire in questa definizione dell' anima la quale non è per noi un atto del corpo (sc. animazione), ma bensì il principio che produce quest' atto. Ps. I n. 223. Es lebten in R[4], so scheint es, die alten Bedenken der Scholastiker der Frühzeit und des Neuplatonismus wieder auf.

[3]) Ps. I n. 206; N. S. II n. 483, 484 (2), 983 (1). Ueber *εἶδος* bei Aristoteles z. v. G. v. Hertling, Materie und Form . . . 48—72.

[4]) Ps. I n. 130 (1); II n. 859 (1).

[5]) Rin 637 bemerkt R. gegenüber Mamiani, der ihm zugeben will, dass er für seine Ideologie auf Bonaventura sich berufen kann, aber die Uebereinstimmung mit Thomas von Aquino bestreitet: . . . avendo io allegato in più di cento luoghi del N. S. l'Aquinate, e quasi per tutto usato diligenza di mettere a confronto i passi paralleli.

[6]) Z. v. v. Hertling a. a. O. 100.

lastischen Philosophie Prinzipien zugrunde liegen, wie oben schon berührt wurde, die Rosminis Auffassung vom atto primo widerstreiten.

Gerade jene Fassung des Potenzbegriffes, die der seinen in den Weg tritt, fusst auf aristotelischen Prinzipien[1]). Diese Gegensätze gehen zurück auf das Verhältnis von Sein und Tun.

Wie R. die Potenz als atto primo fasst, so erklärt[2]) er auch das Sein als Akt und Tätigkeit (quando si dice ente, si dice già atto).

Unterm Seienden (ente), bemerkt er, denken wir den Akt als vollendet und abgeschlossen, dagegen unterm Akt des Seins (atto di essere) glauben wir den ganzen Weg mitzudenken, auf dem das Seiende zur Wirklichkeit gelangte (naturato[3]).

Es ist die dynamische Auffassungsweise, der Rosminis ontologische Grundbegriffe entstammen.

Insofern haben sie mehr Verwandtschaft mit der stoischen Metaphysik[4]), oder auch mit Grundanschauungen, wie sie die deutsche Spekulation [Fichte[5]), Schelling[6]), Hegel][7]) charakterisieren, als mit der peripatetischen. Aber an der entscheidenden Stelle bleibt R. innerhalb der aristotelischen Metaphysik. Der tiefste Punkt seines Gegensatzes liegt darin, dass R. in letzter Linie doch an dem Axiom festhält: actus prior potentia[8]).

---

[1]) Aristoteles, Met. IX.

[2]) Ps. II n. 1336, 1781; I n. 359 L'esistenza stessa è un' operazione (un atto); II n. 530 Dicendo esistenza, dico attualità, chè il concetto di esistenza, non è che il concetto d'una prima azione Teos. I n. 211 1⁰, 218; V 221 l'essere stesso è un primo atto . . . R. erklärt dabei: la parola atto . . . convenendo a tutte le tre forme dell'essere; laddove l'azione spetta soltanto all'essere reale e soggettivo. Und: le parole atto ed azione: noi le useremo come sinonime fino a tanto che il ragionamento nostro non dimandi la loro minuta distinzione.

[3]) Ps. II n. 1202.

[4]) Z. v. Ravaisson 3 sq. Le stoicisme au lieu de cet acte, si obscur mit partout en opposition directe à l'inertie du materialisme épicurien, la tension, notion où le mouvement et l'acte qui produit sont mêlées Derselbe, Essai sur la métaphysique d'Aristote, Paris 1837 — 46; Rapport sur le stoicisme, 1851. — Der aristotelische Begriff der νόησις νοησεως (Met. XII 9, 1074 b 34-35) kommt hier nicht in Frage, weil er nur vom Absoluten gilt. Von der Stoa aus liesse sich auch an diesem Punkte eine Linie ziehen zu Descartes. An Augustin, der wohl auch in dieser Beziehung als Vorläufer Descartes' genannt wurde, kann (nach De trinit. XV 22) nicht gedacht werden.

[5]) Begriff der Tathandlung in Grundlage der genannten Wissenschaftslehre 1 ff. R. nimmt dazu Stellung N. S. III n. 1389 (1); Ps. I n. 73; II n. 1381 (2) Z. v. A. n. 384.

[6]) System des transzendentalen Idealismus. Tübingen 1800, 68 (das Ich ursprünglich nur Tätigkeit). 73, 123; 51 (Begriff der intellektualen Anschauung).

[7]) Enzyklopädie § 81 (die immanente Bewegung des Begriffes). Ihre Funktion besonders in der Phänomenologie und Logik.

[8]) Z. v. Palhoriès 255. Teos. III n. 1234 nella sua esistenza reale l'atto non può stare senza il subietto che lo preceda, e senza l'essenza in

Es dürften gerade an diesem Punkte zwei Eigenschaften ersichtlich werden, durch die R. selbst seine Philosophie bestimmt erklärt [1]). Die Freiheit der philosophischen Forschung als Postulat des Suchens nach Wahrheit und die organische Auffassung der Philosophie nach ihrer historischen Erscheinung. Beiden Attributen des philosophischen Denkens weiss R. ihren rechten Wert dadurch zu sichern, dass er das erstere bestimmt unterscheidet von der subjektiven Willkür und das letztere von unpersönlichem Elektizismus.

Wie erscheint nun dieser substanziale Akt im konkreten psychischen Leben?

Diese Frage führt zu einem weitern bedeutsamen Punkt in Rosminis psychologischen Anschauungen.

Wie oben erwähnt, tritt der primäre Akt in Beziehung zu den sekundären Akten. Es ist aus der Natur der Sache herauszulesen, dass letztere in den „Sensationen" zu suchen sind, die auftreten und vergehen [2]).

Sie, bemerkt R.[3]), werden für gewöhnlich als das Produkt der Einwirkungen der äusseren Körper auf unsere Sinnesorgane verstanden. R. möchte aber lieber davon absehen und sie rein vom Bewusstseinsstandpunkt aus erklären [4]). Von ihm aus erscheinen sie R. als Veränderungen (modificazioni) des sentimento [5]).

---

cui termini. Z. v. I n. 218 essere esprime puramente l'atto, pel quale l'ente è; laddove l'ente esprime il subietto avente quest'atto. II n. 766 come la mente fa a vedere la necessità di questo principio: „Non si dà atto senza subietto".

[1]) J I Degli studi dell' autore n. 22 sq., 97 sqq., 52, 46; Ps. I ap. n. 1 sqq.; II n. 829; Ar. n. 52 (über das Verhältnis von Philosophie und Autorität). Ferrari schrieb in Revue des deux mondes 1884, I 563: Rosmini a vu presque toutes les difficultés de la science, et les a abordées hardiment . . . il n'a jamais reculé devant aucun problème, il n'a hésité devant aucune assertion, quand il se croyait en présence de la vérité. Dieser Forschergeist spricht aus Worten wie (Teos. V 227[1]): agl' ingegni dé nostri tempi rammolliti manca l'ardimento che sa, quasi direi, prendre il vero d'assalto.

[2]) N. S. II n. 722(1) la sensazione acquisita particolare, 724, 749, 831, 955; A. n. 50, 385, 392; Ps. I n. 88 sq., 273 (sensione); II n. 986, 1820.

[3]) N. S. II n. 722.

[4]) N. S. II n. 722; Rin. 541.

[5]) N. S. II n. 705 sq. Spiegazione della sensazione in quanto è modificazione del sentimento fondamentale del nostro corpo, 1005, 1015; I n. 52, 241; III n. 1167; Rin. 331 (1); A. n. 181, 50, 249, 385; Ps. I n. 99 sqq., 273, 317, 420 sqq.; II n. 977 sq., 1881, 2080. Teos. V 32, 33 sqq. Hiezu z. v., was R. über das Problem, wie atti transeunti möglich sind, in Ps. II n. 1201 sqq. ausführt: für den hier zugrunde liegenden Gesichtspunkt kommt besonders in Frage, dass der Anstoss für sie von aussen kommen muss (1229 sqq.) und dass er durch den Gegenpol, wie schon oben erwähnt, vermittelt wird (1234).

Er sagt[1]): „Durch das „sentimento“ nehmen wir die Teile unseres Körpers wahr und zwar in dem Zustand, in dem sie sich eben befinden. Wenn dieser irgend welche Veränderung erfährt, ändert sich auch das „sentimento“ von ihnen, insofern es einen veränderten Zustand zur Materie hat.“

Daraus leitet[2]) R. die bedeutsame Folgerung ab: „Die im sentimento liegende Tätigkeit ist eine. Sie ist in jedem Moment aktuell, um den sensitiven Körper in jeder seiner Zustandsformen wahrnehmen zu können.“.

R. sucht das damit zu veranschaulichen, dass er sagt[3]): „Wenn ich meinen Blick auf ein Objekt hefte, etwa auf die Vorgänge auf der Bühne, so können sich diese mir unter den Augen ändern. Damit hat sich aber meine Sehtätigkeit (l' attività mia del continuo guardare) nicht verändert. Wenn ich doch anderes sehe als zuvor, so ist es deshalb, weil sich mir das Objekt verändert hat.

Somit ist die für die Konstituierung des atto primo notwendige Tätigkeit im sentimento von R. aufgezeigt. In ihr findet die Bezeichnung des sentimento als „sentimento fondamentale oder primitivo“ ihre volle sachliche Begründung. Ihm treten die sensazioni acquisite particolari gegenüber: ein Unterschied, der auch kurzhin durch „sentimento“ und „sensazione“ zum Ausdruck gebracht werden kann[4]). Doch hat R. diese terminologische Scheidung nicht eingehalten[5]).

Die Modifikationen des sentimento fondamentale.

Die mit der attività del sentimento sich verknüpfende neue Frage bezüglich der Konstitution des „sentimento“ soll erst aufgenommen werden, wenn das, was um den Kern des bisher Be-

[1]) N. S. II n. 705, 1015; A. n. 248 sq.; Ps. II n. 1881, 2019, 2080.

[2]) N. S. II n. 706 Dunque l'attività di quel sentimento in noi è una, sempre la medesima, sempre vigile e attuata a sentire lo stato, qualunque egli sia, del corpo sensitivo. Tutte le immutazioni dunque che avvengono . . ., si devono da noi percepire pur con quel' atto del sentimento fondamentale, e primitivo . . . 716. In diesem Verhältnis glaubte man eine Parallele zur Synthesis der transzendentalen Apperzeption zu sehen. Es dürfte indes sachlich und historisch berechtigter sein, sich hier an den Begriff der Kontinuität des Bewusstseins zu erinnern, wie er zuerst von Leibniz zur Geltung gebracht worden ist. Ausser diesem einen fundamentalen sentimento spricht R. (716) noch von einem complesso d'innumerevoli sentimenti particolari, che si fondone in un sentimento universale a costante in noi, die ihren Grund haben in den Vorgängen der Atmung, Verdauung usw. Sie verschmelzen sich zu einem incognito indistinto (Dante, Purgatorio VII 81) mit dem sentimento fondamentale, sind aber an sich von ihm wesentlich verschieden.

[3]) N. S. II n. 706.

[4]) N. S. II n. 438, 414 sqq., 684, 10, 713 (1), 993.

[5]) N. S. II n. 704; A. n. 50, 51, 459.

handelten sich gruppiert, mit dem Folgenden ergänzt und abgeschlossen ist. Zunächst ist es notwendig, nochmals auf die Analyse der „Modifikation des sentimento", auf die „Sensation" zurückzukommen.

Es liegt hier wieder eine der Anschauungen vor, die R. selbst besonders betont. Gerade in diesem Zusammenhang wird sie in der einfachsten Form sichtbar. Weiter entwickelt findet sie sich in der an psychologischen Analysen und Bestimmungen reichen Anthropologie, um von hier aus in geprägter Form in das System einzugehen.

Der Analyse der „Sensation" legt[1]) R. ein einfaches Experiment zugrunde. Wenn wir, bemerkt er, über den Rücken der Hand mit einem Gegenstand von rauher Oberfläche hinstreichen, dann nehmen wir zweierlei wahr[2]): einmal unsere Hand und dann auch die sie berührende Oberfläche. Und zwar: in unserer Hand nehmen wir eine Veränderung gegenüber dem gleichförmig sich ausbreitenden „sentimento fondamentale" wahr; oder besser wir „empfinden" unsere Hand infolge der Veränderung anders. Ausserdem erfahren wir noch eine Passivität (una violenza una passività voglio dire[3]), auf die weiter oben schon bezug genommen werden musste.

Darauf baut[4]) R. die Scheidung der im Komplex der „Sensation" enthaltenen Elemente auf. Er sondert sie von einander als subjektive und extrasubjektive Elemente.

Im subjektiven Element[5]) erscheint die Modifikation des „sentimento fondamentale", also die „sensazione" im engern Sinn wieder. Wir erfassen in ihm das Organ nicht nach seiner materiellen Seite, sondern als sensitiv-subjektiv, folglich[6]) mit den Merkmalen der Lust und der innern Ausdehnung. Diese haben hier aber nicht[7]) mehr den Charakter des „stabilen" wie im „sentimento fondamentale", sondern den des „Labilen" wie er der Veränderung eigen ist.

R. betont[8]) ausdrücklich, dass sorgfältige Beobachtung diese „Organwahrnehmung" bei allen „Sensationen" nachzuweisen ver-

---

[1]) N. S. II n. 703.

[2]) N S. II n. 703.

[3]) N. S. II n. 707; A n. 254; Sst. n. 129, Ps. II n. 749.

[4]) N S. II n. 703 sq., 704 Questa duplicità della sensazione, 723, 740, 831, 904; I n 128 (1); A. n. 190; Sst. n 127; Ps. I n. 273, 2⁰, 257; II n. 751, 1090, 1242.

[5]) N. S. II n. 740 Chiamo soggettiva la sensazione in quanto in essa sento lo stesso mio organo consenziente, 417, 1⁰, 453 (1), 703, 704, 723, 1005; A. n. 197; Ps I n. 273, 3⁰; II n. 977.

[6]) N. S. II n. 735 sq., 837, 839, 841, 842.

[7]) N. S. II n. 727, 736 sq.

[8]) N. S. II n. 740, 747.

mag und unternimmt[1]) das selbst. Für gewöhnlich jedoch wird sie von den lebhaften und fürs praktische Leben wertvollen Eindrücken der sensiblen Qualitäten verdeckt[2]).

Diesem subjektiven Element steht[3]) das extrasubjektive gegenüber. Es ist ebenso wie die „Modifikation" durch die Ausbreitung des sentimento über alle sensitiven Stellen ermöglicht[4]). Doch bezieht es sich — eben in seinem extrasubjektiven Charakter — nicht mehr auf die Zuständlichkeit des Organs, sondern ist mit der im Gesamtkomplex der „Sensation" enthaltenen Passivität und der extrasubjektiven Ausdehnung, in der jene erscheint, verknüpft. Dadurch weist es über das Subjekt hinaus auf ein Agens, dem unsere Passivität des weitern zugeordnet werden muss.

Darin besteht für R. die sinnliche Wahrnehmung der körperlichen Aussenwelt (percezione sensitiva corporea. Auch hier — wie oben (Eingang) lässt sich eine bedeutsame Uebereinstimmung mit Galluppi beobachten[5]).

Aber dieses extrasubjektive Element bedarf noch an sich und nach seinem Verhältnis zum subjektiven Element weiterer Bestimmungen.

R. selbst knüpft dabei an Reid[6]) an.

Reid hatte mit Locke und Berkeley[7]) — so entschieden er sonst sich gegen die von Locke ausgehende und von Berkeley und Hume weitergeführte Entwickelung stellte[8]) — die „Sensation" zu einer reinen Modifikation des Geistes gemacht und ihr jede über sie hinausweisende Beziehung genommen.

Ueber das Historische hinaus hatte diese Auffassung für R. dadurch aktuelle Bedeutung, dass sie sich auch im Sensualismus

---

[1]) N. S. II n. 741—743. Mit dieser Betonung des Organempfindungen steht R. Anschauungen moderner Psychologen nahe.

[2]) N. S. II n. 740, 747.

[3]) N. S. II n. 740 la (sc. sensazione) chiamo estrasoggettiva in quanto sento contemporaneamente un agente estraneo al detto mio organo. 417, 2⁰, 438, 704 A. n. 188, 197, 200; Sst. n. 121, 132, 4⁰; Ps. II n.1240, 2213. Für percezione sensitiva corporea: N. S. II n. 703, 453 (1), 740, 954 (3), 955 sq., 961 sqq., 986; I n. 279 (1).; Ps. I n. 53, 273.

[4]) N. S. II n. 707.

[5]) Saggio filosofico sulla critica della conoscenza II 6 § 114. — N. S. II n. 667 (1) avendo egli stabilita la sensazione oggettiva (sarebbe stato da dire estrasoggettiva) . . . Jo ammetto la sensazione estrasoggettiva, chiamandola però in quanto è tale percezione sensitiva. Galluppi, sagt R., hob mit Recht die von Reid statuierte (952 sq., I n. 323) Trennung von Empfindung und Wahrnehmung auf (953).

[6]) Ps. I ap. n. 131 sqq. Recherches sur l'entendement humain, Amsterdam 1768, II 163 sqq.

[7]) N. S. II n. 667 (1), 453 mit (1).

[8]) N. S. I n. 102 sq.

Condillacs wiederfindet. Gegen ihn wendet sich R. auch in diesem Punkte ausdrücklich. Er betont den passiven Charakter der „Sensation".

Bei der Bedeutung, die dieser Punkt für R. besitzt, dürfte sich ein näheres Eingehen darauf rechtfertigen. Es wird so zugleich am besten klar, in welchem Sinn R. hier seinen Begriff „termine" gebraucht.

Jede Passivität schliesst drei Elemente in sich[1]): das Subjekt der Passivität, ihre Ursache und die Passivität selbst = (1.) ciò che patisce, 2.) ciò che fa patire, 3.) la passione stessa).

Es kommt nun darauf an, das letztere Element richtig zu bestimmen. In ihm liegt eine doppelte Beziehung. Zunächst eine solche auf das Subjekt, in dem das Leiden sich findet. Auf dieser Linie ist es das Leiden als solches. Eine andere Beziehung geht auf das aktive Subjekt, auf das das Leiden als seine Ursache hinweist. Auf dieser Linie ist es der Endpunkt einer Handlung und als solcher in dem aktiven Subjekt.

So liegt hier das Seltsame vor, dass Ein und Dasselbe sich in dieser zweifachen Beziehung geradezu in Gegensätze auseinanderlegt, wie sie „azione und passione" darstellen, und in ihnen einem doppelten Subjekt zugehört.

Nun können aber, wie R. an einer zweiten Stelle[2]), wo er die Analyse nochmals aufgreift, betont, nicht zwei Endpunkte einer Tätigkeit statuiert werden, wovon der eine im Subjekt der Tätigkeit, der andere ausserhalb gelegen wäre. Das hiesse willkürlich konstruieren (immaginare) und nicht beobachten.

Wie der Endpunkt einer Linie in der Linie liegt, so ist auch der Endpunkt einer Tätigkeit notwendig mit ihr verbunden. Oder umgekehrt: wo die Wirkung liegt, dort muss auch das Subjekt gewirkt haben. Das Leiden ist die Wirkung des aktiven Subjekts, also endet die Tätigkeit (termine) gerade im Leiden.

So ist im Moment des Wirkens das, was für das Eine Leiden ist, für das Andere der Endpunkt der Tätigkeit, so dass Ein und Dasselbe in jenem Moment zwei Dingen zugehört. R. schliesst: „Das ist der Begriff der „Berührung" zweier Dinge, schwer zu fassen und einzig in seiner Art, aber wahr, wie eine Tatsache. Es ist der Fall der engsten Verbindung der Aussenwelt mit dem Subjekt (unione intima della sostanza straniera col soggetto) und dann überhaupt des Verhältnisses von Tun und Leiden."

R. will damit keine Erklärung sondern nur eine Beschreibung[3]) gegeben haben.

---

[1]) N. S. II n. 453 (1); z. v. Sst. n. 74.

[2]) N. S. II n. 667 (1), 841 (2); Ps. I n. 239.

[3]) „Descrizione" ist eines von den Lieblingsworten R.s. Er spricht von einer Descrizione del sentimento fondamentale (N. S II n. 710 sqq., Ps. I n. 81), von einer Beschreibung der Elemente des Komplexes der Sensation (727), der Formen der Bewegung (803 sq.), er sieht in einer möglichst

Wie wohl ersichtlich, liegt hier das oben schon behandelte Gesetz der korrelativen Synthese vor.

Wenn R. diese Auffassung von Tun und Leiden auf die Philosophie der Vorzeit zurückleitet[1]), so hat er Recht, soweit es sich um ihre psychologische und erkenntnistheoretische Verwertung handelt. Aristoteles[2]) und mit ihm Thomas von Aquino[3]) hatten das Verhältnis von Tun und Leiden in jenem Sinn bestimmt.

Aber das die sinnliche Erkenntnis vermittelnde Element (εἶδος, species sensibilis)[4]) hat R. gleich Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureolus und dem Vater des spätscholastischen Nominalismus, Okkam[5]) wie den Vertretern der modernen Philosophie (Descartes[6]), Schotten[7]) oder gleich Gioberti[8]) und Balmes)[9]) ausgeschaltet[10]).

getreuen Beschreibung die Aufgabe der psychologischen Untersuchung (Ps. I n. 28). Aber er begreift darunter auch die synthetischen Deduktionen (ebenda), seine — auf psychologischem Wege gewonnene — Definition des Körpers (N. S. II n. 1012); schliesslich spricht er auch in der Teos. von einer Beschreibung der metaphysischen Konstitution der realen Dinge, ja selbst von einer solchen der Schöpfung (I n. 458 sqq.). Man kann alles in allem darin deutlich den Anklang an die Methode der deskriptiven Psychologie erkennen. Von R. selbst aus dürfte die Spur zurück zur schottischen Schule und ihrem Haupte (Reid) führen.

[1]) N. S. II n. 667 (1) zitiert R.: sensibile in actu est sensus in actu (Thomas v. Aquino S. contra Gent. I 51, 4; S. th. I 84, 6 ad 2). A n. 241 (3). Aristoteles, De an. III 8, 431b 23; 2, 425b 26–27; z. v. II 5, 418a 3—4. Aristoteles erklärt auch das Erkennen als Berühren (Met. IX 10, 1051b 24; XII 7, 1072b 20—22.

[2]) De an. III 2, 426a 4—5; z. v. I 3, 407b 17–18.

[3]) S. th. I 41, 1 ad 2.

[4]) Aristoteles, De an. III 8, 431b 30; Thomas v. Aquino, S. contra Gent. II 59; S. th. I 78, 3c; 4 sent. 50 1, 2c.

[5]) Z. v. Schmid, Erkenntnislehre I 422 f. mit den Belegen. — Es mag notiert sein, dass R. Okkam ehrt als sottile ingegno (Rin. 528), vom Nominalismus aber sagt, er sei schon durch Anselm v. Canterbury, Albertus Magnus und Thomas von Aquino überwunden (526), und seinerseits noch gegen denselben schreibt Confutazione radicale di ogni specie di Nominalismo (519 sqq.).

[6]) Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882, 130 ff. und Schmid a. a. O. 136 mit den Belegen.

[7]) N. S. II n. 951.

[8]) u. [9]) Schmid a. a. O. 223 mit den Belegen.

[10]) N. S. II n. 948 sqq., 951 (1); A. n. 130. Wenn es N. S. II n. 951 heisst: Il Reid nega a torto ogni specie sensibile nella percezione de' corpi, so verbirgt der gleiche Ausdruck im Grunde verschiedene Auffassungen. Die Erkenntnispsychologie R.s schliesst nach ihrer ganzen Anlage die species im scholastischen Sinne aus. Seine Angabe aber (N. S. II n. 948), Aristotele e la scuola dissero, die nella sensazione noi non percepiamo le cose stesse, ma le loro similitudini, le quali rimangonsi suggellate negli organi nostri, e per quelli vengono nel nostro spirito ist als Charakterisierung der ‚species sensibilis' auffallend unkorrekt.

Es muss überraschen, wenn R. bemerkt[1]), es habe des Einflusses der modernen Philosophie speziell Reids und Kants auf die französische und italienische Philosophie bedurft, dass solch eine alte Lösung der Frage, wie er sie gibt, auf Aufnahme rechnen konnte. Es lässt sich dabei wohl nur daran denken, dass durch die markierte Entwicklung wieder eine Geneigtheit für tiefer gehende Problemstellungen gegenüber den sensualistischen Lösungen geschaffen worden war.

Nicht in dem Sinn, wie R. es meint, begegnen sich in seiner Erklärung der im Gesamtkomplex der „Sensation" liegenden Beziehung zur Aussenwelt Scholastik und moderne Philosophie. Die Berührung liegt an einem andern Punkte.

[1]) N. S. II n. 667 (1). Es ist interessant zu hören, was R. als nahezu Selbsterlebtes über die philosophischen Beziehungen ungefähr seiner Zeit zu berichten weiss: Italien und Frankreich nimmt er dabei in bemerkenswerter Weise zusammen. In Frankreich, sagt er (N. S. III n. 1049) herrschte die Philosophie Condillacs, bis mit dem Jahre 1811 die schottische Philosophie eingeführt wurde. Es ist dabei an Royer-Collard zu denken, der das Verdienst hatte, durch seine Vorlesungen (1811—1814) die Philosophie der Schotten in Frankreich einzuführen . . (Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie IV[10] 395) ferner an Cousin, der (in seiner ersten Periode) gerade auch von dieser Seite sich stark beeinflussen liess (Ravaisson 22, 27), und an dessen Schüler Jouffroy, der Reid ins Französische übersetzte. An Cousin knüpft R. (N. S. III n. 1049) auch die nach Frankreich verlaufenden Fäden der deutschen Philosopbie (Cousins zweite Periode). Reicher aber als zu Kant (Ravaisson 20) sind Cousins Beziehungen zur Identitätsphilosophie (Ebenda 18). Ueber Italien selbst macht R. weniger genaue Angaben. In einem Brief (Ep. VII 3967) spricht er von Romagnosi, Galluppi und andern modernen, vom Subjektivismus der schottischen Schule infizierten Philosophen. — Auch von Gioberti war Reid speziell geachtet. — R. selbst beschäftigt sich besonders in N. S. I und II mit der schottischen Schule, viel vor allem mit Reid: zustimmend und ablehnend (es verdiente dieser Punkt wohl eine nähere Untersuchung). Was Kant in Italien betrifft, so war er nach R. um 1800 fast noch unbekannt (A. n. 149 [1]). Von den Jahren um 1830 schreibt R. mit besonderer Beziehung auf das Substanzproblem: quella (sc. sentenza) della scuola tedesca, che si va introducendo ogni di più in Francia e in Italia (N. S. II n. 598). Als Uebersetzer nennt R. (N. S. I n. 302 [1] Mantovani). Galluppi (Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, Napoli 1819—1832. Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia da Descartes a Kant, Messina 1827. Considerazioni sull' idealismo transcendentale e sul razionalismo assoluto, 1841; z. v. Palhoriès, La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant, Paris 1909) und R. achteten im gleichen Masse auf die von Kant geschaffene philosophische Konstellation. Sie suchten aber — im Vergleich zu Testa (1784—1860, Della Critica della Ragione pura di Kant, Lugano e Piacenza 1834—1849) — ihre Selbständigkeit sich zu wahren, R. wohl in höherem Grade als Galluppi. R. erlangte wohl die erste Kenntnis von Kant aus Karpe, dessen ‚Philosophie ohne Beynamen' — hiervon wird noch die Rede sein — er durch P. Orsi kennen lernte.

Mit Voranstellung des psychologischen Gesichtspunktes, wie sie für die moderne Auffassungsweise besonders charakteristisch ist, betont[1]) R., dass die „Sensationen" in uns sind als Modifikation unseres Geistes. Von hier aus bestimmt er weiter, dass ihr Inhalt als solcher (il sentito stesso come tale) nur eine Existenz durch uns und für uns hat (non esiste che relativamente a noi[2]).

Auch hier weiss er nun wieder das rechte Mass zu halten und seine Auffassung vor dem Abgleiten in Phaenomenalismus oder Idealismus zu bewahren, soweit zunächst der Bereich der Sinne in Frage kommt[3]). Und das wird für ihn möglich durch die oben gegebene Analyse der „Sensation", deren Ergebnis R. in die Formel fasst[4]): „Die Sensation ist in uns als „Terminus" (Endpunkt) einer Einwirkung, die von einer von uns verschiedenen Ursache stammt". Die Ursache erfassen wir freilich durch die Sinne nicht in ihrem substanziellen Fürsichsein. Eine fortgeschrittene Analyse der „Sensation" bemerkt R. gelegentlich[5]) selbst gegen Augustin, lässt erkennen, dass diese nur die zerstreuten Einwirkungen der Dinge uns vermitteln.

Dies hinwiederum geschieht aber nach R. — wie es in der Konsequenz der Ablehnung der spezies sensibilis liegt[6]) — nicht durch

[1]) N. S. I n. 52; II n. 416, 417, 666, 879 La sensazione è in noi Teos. V 39. — [2]) N. S. II n. 416; z. v. Sst. n. 22, 44.

[3]) Die volle Ueberwindung soll damit weder an sich (z. v. C. Schaarschmidt, Zur Widerlegung des subjektiven Idealismus, Philosophische Monatshefte 1878 nach Schmid a. a. O. I 220 [2]) noch in Bezug auf R. behauptet sein. Ja, gerade für R. ist zur Vollendung der objektiv-realen Erkenntnis die Funktion der Vernunft notwendig: z. v. was oben über die percezione intellettuale gesagt wurde.

[4]) N. S. II n. 879, 2⁰; Rin. 685 sqq.; Teod. I n 58 un corpo in cui riceve l'anima le forme che compongono l'universo.

[5]) N. S. II n. 580 (1) L'analisi delle sensazioni non era spinta a tempi di s. Agostino tanto avanti, come fu ne' tempi moderni.

[6]) In Uebereinstimmung mit der oben gegebenen Analyse des extrasubjektiven Elementes (azione-passione) sagt R. ausdrücklich N. S. II n. 453 (1): . . . della percezione sensitiva de' corpi si avvera ciò che ho più volte detto, che lo spirito nostro prende ed involge i corpi stessi . . . 948 sqq., 956 sqq. Und ex professo erklärt er (960), z. v. 951 (1): In questo senso (sc. l'estensione della sensazione ci dà l'estensione del corpo) si può dire che noi conosciamo i corpi per via di similitudini che lasciano ne' nostri sensi . . . questa proposizione si concilia per tal modo coll'altra, che noi pei sensi comunichiamo col mondo esteriore immediatamente . . . Aber dazu bemerkt er (960): ma ella è pericolosa ad usarsi, senza qualche sorta di commento. Im allgemeinen gilt nach R. von der sensazione (im engern Sinn des Wortes): La sensazione dunque in quanto è soggettiva ci può esser segno e non però similitudine delle cose esterne; ma in quanto è estrasoggettiva, è un segno simile con cose. Vor der Analyse der Sensation sprach R. von una creduta rappresentazione, o come che si voglia chiamare, una percezione dell'altra cosa diversa . . . N. S. II n. 723, 2⁰, 712.; z. v. Rin. 670.

Verähnlichung, wenn er auch die extrasubjektive Seite der „Sensation“ mit der traditionellen Lehre zu erklären glaubt[1]). Mit seiner Gesamtauffassung steht er ohne Zweifel dem spätcholastischen Terminismus näher und durch ihn dem modernen Denken. Die Verwandtschaft mit letzterem bekundet sich schon darin, dass R. das extrasubjektive Element mit Vorliebe, wenn auch wieder nicht ausschliesslich, als Perzeption im Sinne der Wahrnehmung bezeichnet.

Es muss indes diese in der scheinbar einfachen „Sensation“ aufgezweigte Zweiheit[2]) noch weiter verfolgt werden. R. betont, dass die zwei Seiten stets mit einander verbunden sind[3]); die nach aussen gerichtete Wahrnehmung entsteht bei Gelegenheit der Veränderung im Organ gleichzeitig mit deren psychischen Korrelat[4]). R. sagt[5]): „Das Bewusstsein berichtet sozusagen in einem Ton von unserer Veränderung und charakterisiert sie als eine nicht von uns stammende Einwirkung. Erst die nachfolgende Reflexion isoliert die gewissermassen verschmolzenen Elemente.“

Aber diese Verbindung geht über die zeitliche Parallelität nicht hinaus[6]). Beide Elemente sind generisch von einander verschieden[7]). Es lässt sich zwischen beiden kein notwendiger Kausalzusammenhang feststellen, soweit das psychologische Gebiet in Frage kommt[8]). Ausserhalb des Subjekts lässt sich wohl für beide eine gemeinsame Ursache finden[9]).

An dieser Scheidung ist R. sehr viel gelegen[10]).

Von ihr hängt für ihn die Lösung vieler psychologischer Probleme ab[11]); er nennt besonders die Bildung des Begriffes und die Bestimmung des Wesens der körperlichen Substanz — auf psychologischem Wege, dürfen wir seinen Gedanken ausschreiben[12]).

Diese Unterscheidung setzt er auch unter jene Punkte, durch deren Verständnis das Eindringen in sein ideologisches System — in sein philosophisches System überhaupt, dürfen wir wieder ergänzen — bedingt ist[13]).

---

[1]) N. S. II n. 885 (1): z. v. 948 sqq.
[2]) N. S. II n. 704.
[3]) N. S. II n. 704, 723, 880.
[4]) N. S. II n. 704, 740, 453 (1).
[5]) N. S. II n. 880, 723.
[6]) N. S. II n. 704.
[7]) N. S. II n. 704 . . . la percezione sensitiva . . . è cosa di tutt'altro genere . . . 741, 986.
[8]) N. S. II n. 714, 704, 740.
[9]) N. S. II n. 704 und Späteres.
[10]) N. S. II n. 741.
[11]) N. S. II n. 741.
[12]) S. S. II n. 723; Sst. n. 80 und Späteres.
[13]) N. S. II n. 1038—1039.

Nunmehr müssen noch die verschiedenen Sinne mit dem sentimento verknüpft werden.

Ohne gerade die von Aristoteles[1]) als absolut statuierte Fünfzahl der Sinne als solche hinzunehmen[2]), bedient sich doch auch R. dieses Schemas[3]). Mehr von Bedeutung ist es, wenn er ähnlich wie Aristoteles[4]) den Tastsinn als die Grundlage der fünf Sinne bezeichnet[5]). R. selbst verweist dafür auf Thomas von Aquino[6]); doch steht R. hierin modernen Anschauungen wie Wundts[7]) Lehre von einem allgemeinen Sinn, viel näher.

Aristoteles betrachtete den Tastsinn nur als eine Bedingung für die Erhaltung des Lebens und insofern als die Vorstufe für die andern Sinne. R. dagegen macht ihn zum Boden, dem sie entspringen. So führt[8]) er es auf ihn zurück, dass bei allen Sinnen Organwahrnehmungen vorhanden sind und dass bei ganz bestimmten Verhältnissen die sensiblen Phänomene auftreten. Auch das Grundelement der extrasubjektiven Wahrnehmung beruht[9]) auf ihm. In den früheren Auflagen des N. S. hatte R. auch das sentimento fondamentale als innern Tastsinn bezeichnet[10]).

Der Tastsinn ist für R. der am wenigsten phänomenale[11]) Sinn. Mit vieler Sorgfalt sucht R. die subjektiven Elemente und die extrasubjektiven im Inhalt der „Sensation" von einander zu sondern[12]). Das Vorhandensein der subjektiven Elemente aber meint R., sollte nicht mehr in Frage gezogen werden[13]). Als Prinzip, nach dem die

[1]) De an. III 1; z. v. Cl. Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und innern Sinnesvermögen, Leipzig 1877, 3, 58.

[2]) N. S. II n. 746, 891.

[3]) N. S. II n. 741 sqq., 941 sqq.

[4]) De an. III 13, 435a 12—13 Cl. Baeumker a. a. O.

[5]) N. S. II n. 744 Descrizione del tatto come senso universale 908 Z. v. Condillac, Traité des sensations II.

[6]) S. th. I 76, 5.

[7]) Grundzüge der physiologischen Psychologie I[6] 422.

[8]) N. S. II n. 747, 745.

[9]) N. S. II n. 936 Il tatto dà una immediata communicazione co' corpi esteriori. 841 (2), 667 (1), 453 (1).

[10]) Milano 1836, II 294.

[11]) N. S. II n. 747.

[12]) N. S. II n. 878 sqq. Z. v. Teos. V 418, 420.

[13]) N. S. II n. 886 sqq.; A. n. 130 Quello che l'antichità ebbe conosciuto è reso oggimai innegabile . . . 189; Sst. n. 130. In A. leitet R. die Kenntnis von dem subjektiven Charakter der sogenannten sekundären Qualitäten noch über Lucrez (oben) zurück bis auf die Sophisten (Protagoras in Platons Theaetet). Z. v. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 200. Doch möchte R. das gemeinmenschliche Denken auch hier nicht ins Unrecht setzen (Ps. II n. 768 sq.): Come abbiano ragione i filosofi negando ai corpi le qualità seconde, e come abbia ragione anche il senso comune loro attribuendole. Was die sachliche Seite des Problems als solche

Scheidung vorgenommen werden kann, stellt R. den Satz auf[1]: „Alles, was die »Sensation« als solche ausmacht, ist subjektiv. Alles aber, was mit unserer Passivität bei ihrem Entstehen zusammenhängt, ist extrasubjektiv".

Die sogenannten sekundären Qualitäten sind subjektiv. Aber — und das ist für diesen Zusammenhang von Bedeutung — sie geben der nach aussen gehenden Wahrnehmung die konkrete Färbung und ihren bestimmten Inhalt[2]. Die „Kraft" für sich ist ein Abstraktum[3]).

Aber damit ist die Betrachtung über die eingangs gegebene Beschreibung des sentimento hinausgeschritten. Es wurde betont, dass das sentimento keinerlei Elemente der äussern sichtbaren und tastbaren Welt aufweist. Aber R. umspannt[4]) doch das ganze Gebiet der besprochenen Phänomene mit dem Ausdruck sentimento. Nur gliedert er das grosse Reich in sich und bezeichnet die zuletzt besprochenen äussern „Sensationen" unter Einschluss der Phantasiebilder als „sentimenti figurati" im Gegensatz zu den „sentimenti non figurati". In der abschliessenden Zusammenfassung wird darauf nochmals Bezug zu nehmen sein.

Der durch das sentimento vermittelte Körperbegriff. Wesen und Formen des Körpers.

Wie der N. S. für Rosminis gesamte Philosophie grundlegende Bedeutung besitzt, so enthält er auch den Kern der Theorie des sentimento — zugleich mit den Spuren der ersten Anlage —,

---

anlangt, so sagt auch R. (A. n. 202): in essa (sc. der auf uns einwirkenden Kraft) si dee pur contenere qualche elemento causale di queste pretese qualità.

[1]) N. S. II n. 881, 887 sqq., 882 sqq. „Subjektiv" gewinnt unbemerkt eine doppelte Bedeutung: das sentimento fondamentale mit den Modifikationen ist es in einem andern Sinn als die sekundären Qualitäten: z. B. (742) il suono non è la sensazione dell' organo acustico . . . è un fenomeno che sorge in noi . . . senza che si possa confondere nè abbia somiglianza colla sensazione dell' organo. A n. 57 sqq. Aehnlich etwa sind auch bei Kant die sekundären Qualitäten in einem andern Sinn „phänomenal" als Raum und Zeit.

[2]) Zusammen mit dem Element der Ausdehnung, in der sie erscheinen (Ep. VIII 4602; A. n. 180). N. S. II u. 787 La percezione di questa passività, che fa l'anima sensitiva in un dato modo determinato dalla qualità della sensazione.

[3]) N. S. II n. 691, 690.

[4]) A. n. 51, 151 sqq. Della seconda maniera di sentimenti corporei senza estensione figurata. 154 sqq. Della terza maniere di sentimenti corporei con estensione figurata. 181 sqq. Sst. n 115, 132; Ps. I n. 377; II n. 977, 1558; Teos. III n. 868; V n. 457, 484 sq.; z. v. N. S. II p. 731.

nachdem die philosophische Erstlingsschrift der Opuscoli filosofici schon die ersten Keime gebracht hatte [1]).

Dabei aber erscheint das sentimento in der Ideologie nicht um seiner selbst willen. Es steht vielmehr im Dienste der Frage nach dem Ursprung unserer Ideen, genauer [2]) jener, die nicht rein aus der apriorischen Seinsidee abgeleitet werden können, sondern der Hinzunahme des erfahrungsmässigen Elements bedürfen (idee impure), eben des sentimento.

Das sind die bedeutsamen Ideen der geistigen und der körperlichen Substanz [3]). Gerade letzterer [4]) hat R. mit Einschluss [5]) jener Vorstellungen, die sich um sie gruppieren wie die des Raumes, der Zeit, der Bewegung wegen der Schwierigkeit ihrer Ableitung seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet.

Das Ergebnis ist ein bedeutsames. R. bemerkt im N. S. [6]), dass die durch die äussern Sinne vermittelte Beobachtung nicht als der einzige Weg für die Bildung des rechten Körperbegriffs betrachtet werden kann. Es lässt vielmehr die innere Beobachtung die körperliche Natur in einem ganz anderen Lichte erscheinen und weit mehr in ihrem wahren Wesen (con tutt' altre proprietà più intime ed essenziali).

Noch bestimmter lautet die formell an Descartes Discours de la méthode [7]) anklingende Bemerkung der „Anthropologie." In ihr führte R. nach acht Jahren die Analyse des Körperbegriffs weiter, wobei er sie noch mehr unter den psychologischen Gesichtspunkt rücken konnte.

---

[1]) Teod. I n. 55 Acciocchè qualche realità diversa da noi eserciti sopra di noi la sua azione . . . egli è necessario che ecciti una analoga modificazione e passione nel sentimento nostro, la quale indichi alla mente un ente distinto da sè un termine della percezione distinto dal percipiente: eine mehrere Momente zusammenfassende Stelle; ausserdem die Belege, die im Texte zu Einzelnem aus Teod. I und II beigebracht sind.

[2]) N. S. II n. 630 sq.

[3]) N. S. II n. 631.

[4]) Vor allem N. S. II. Dem N. S. tritt hierin besonders A. an die Seite. Vom abschliessenden metaphysischen Gesichtspunkt aus behandeln den Begriff Ps. II und Teos., vor allem V (Il reale).

[5]) N. S. II n. 764–830. Ausserdem Ps. II und Partien aus Teos., besonders III.

[6]) N. S. II n. 1001. A. n. 140 sqq ; Teos. V 31. Dem gegenüber kann die gelegentliche Bemerkung (Rin. 541): egli (sc. il corpo soggattivamente considerato) si nasconde nicht in Betracht kommen.

[7]) 1. und 2. Abschnitt. Und Medit. I. R. zitiert ihn N. S. III n. 1381 (1), (1479 1). — Parallelen zu diesem „Irrewerden der gewöhnlichen Vorstellungen an sich selbst" finden sich schon bei Platon an der bekannten Stelle des Theaetet (155 D), dann auch bei Aristoteles (Met. I 2, 982 b 11 sqq., 983 a 13 sqq.) und später wiederum bei Kant (Kritik der Urteilskraft II § 62).

Hier also findet sich die Stelle: „Ich möchte vorausschicken: wer mir bei meinen Untersuchungen folgen will, muss zuallererst jene Auffassung von Seele und Körper, die er vom gewöhnlichen Leben her hat, ablegen. . . . . Denn unsere Untersuchung geht ja gerade darauf, auf welchem Wege wir die Begriffe von Seele und Körper uns bilden“ [2]).

Zusammenfassend können wir nunmehr sagen: für R. ist die Quelle des Körperbegriffs, wie er besonders Leibniz gegenüber geltend macht [2]), die Erfahrung und zwar in der Form des sentimento. Aus dessen Beobachtung und Analyse gewinnt [3]) er seinen Körperbegriff, den er den Definitionen von Berkeley und Condillac, von Descartes und Malebranche und von Leibniz gegenüberstellt.

Das Vorausgehende hat schon gezeigt, dass für R. der Körper die im sentimento auf uns einwirkende Kraft ist. Hierin weiss [4]) sich R. in Uebereinstimmung mit Leibniz, insofern auch dieser den Körper als Kraft denkt.

Was aber die endgültige Bestimmung betrifft, macht R. sofort geltend [5]), dass sein Begriff ein wesentlich anderer als der von Leibniz sei. Mit wieviel Recht wird sich im weitern Verfolg der Gedanken zeigen.

Dieses Element, das uns als fremde Kraft gegenübertritt, fehlt [6]) dagegen bei Berkeley und Condillac, denen der Körper nur ein Komplex von Empfindungen ist. Auch Descartes [7]) liess es bei Seite, während doch, bemerkt R., die Ausdehnung ohne die Kraft, nicht begriffen werden kann. Beide zusammen ergeben den vollen Körperbegriff [8]), wie ihn das sentimento vermittelt, indem die

---

[1]) A. n. 135.

[2]) N. S. II n. 751; I n. 283 (1); z. v. Teos. III n. 1465 (1).

[3]) Aus den immer wiederkehrenden Stellen seien ausgehoben gleichsam als Marksteine N. S. II n. 750 sq.; A. n. 136; Sst. n. 19, 80, 163; Ps. I 87 sqq., 252, 416; II n. 775, 872; Teos. III n. 1439, 1465; V 260; Ep. VII 3839.

[4]) N. S. II n. 751.

[5]) N. S. II n. 751. Wenn L. Nicotra in der schon erwähnten sehr instruktiven Studie: Rosmini naturalista e medico, R.s. Körperbegriff hineinstellt in die Linie Leibniz-Biot, so ist das — auch bei Einbeziehung dessen, was noch im Texte zu bringen ist — doch zu weit gegangen; Ps. II n. 775 hat Nicotra doch zu viel zugeschrieben, wenn er sagt: Qui adunque egli (sc. R.) corregge l'opinione espressa nel N. S., o almeno s'esprime più cautamente (R. R. I 517 mit [2]). Dagegen spricht doch schon wieder Ps. II n. 777. Ausserdem z. v. Teos. III n. 1465 (1) [wieder direkt gegen Leibniz], 1461, 2⁰. — Was unter einem andern Gesichtspunkt zu sagen ist, wird sich alsbald ergeben.

[6]) N. S. II n. 749 sq.; Ps. I ap. n. 131, 1⁰; z. v. Teos. III n. 1465 (1).

[7]) N. S. II n 750.

[8]) Zu den bisher schon angezogenen Stellen seien aus der schier unendlichen Menge noch nachgetragen N. S. II n. 820, 843, 851, 883; III

Kraft in der Ausdehnung ihre Daseinsweise findet[1]) Das ist auch, betont R., der Körper, wie ihn das gemeinmenschliche Denken kennt.

Wollte man fragen, wie R. auf der einen Seite so kritisch vor den landläufigen Vorstellungen von Seele und Körper warnen und auf der andern den Zusmmenhang seiner philosophischen Auffassung mit dem gemeinmenschlichen Denken betonen konnte, so gibt R. in der „Anthropologie“[2]) selber die Antwort.

Er löst den Widerspruch vom Boden seiner ideologischen Anschauungen aus damit, dass er sagt: „Die ersten Begriffe, die sich die Menschen vom körperlichen Wesen bilden, sind richtig, aber nicht mehr die ersten Reflexionen[3]) darüber. Diese stellen jedoch nicht mehr den Standpunkt des gemeinmenschlichen Denkens dar, sondern das Stadium der ersten philosophischen Versuche“. Damit meint[4]) er wieder die Philosophen des Sensualismus, denen er gerne die Vertreter des englischen Idealismus gleichstellt[5]), mit der Begründung, dass sie ja doch das Wesen der Ideen nicht kannten.

Wie dieser Versuch einer Harmonisierung standhält, wird sich alsbald zeigen.

Was an Rosminis Ableitung des Körperbegriffs hervorgehoben werden muss, weil es an sich von Bedeutung ist und einen Grundzug von Rosminis Philosophie beleuchtet, liegt darin, dass sie vom psychologischem Boden aus unternommen wird. Wie bei der Grundfrage der Ideologie die psychologische Analyse den Weg zur Lösung wenigstens bahnen musste, so wendet sie R. an dieser Stelle wieder an.

Es möchte dies in Widerspruch zu stehen scheinen mit der von Aristoteles aufgestellten Regel, dass die Methode vom Objekt abgeleitet werden muss.

---

n. 1207 (1); A. n. 234; Rin. 279 (1); Sst. n. 22, 127; Ps. I n. 51, 224; II n. 718 (5), 797 (1), 1132 sqq.; z. v. Teos. III n. 1461, 3⁰; V 612, 146 (1); Ep. VIII 4534; XI 7040.

[1]) N. S. II n. 816.

[2]) A. n. 245 sq., 236 sq., 238 sq.

[3]) Da R. die Erkenntnis auf die dem Verstande eingeborne objektive Seinsidee, die sich ihm mit der Wahrheit identifizierte (N. S. III, parte II, cap. II), begründete, so musste für ihn gerade die Möglichkeit des Irrtums zum Problem werden. Die Lösung versuchte er, mit Augustin (De vera religione XXXVIII sq. nach N. S. III n. 1318 sqq., 1369) und besonders Malebranche (N. S. III n. 1280 sqq. Eccellente dottrina del Malebranche sopra la causa dell' errore). Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion III sq. — Duns Scotus und Descartes, Meditat. IV nennt R. nicht — vom Willen herzuleiten (N. S. III, parte III) So ist für ihn überall dort, wo Platz für den Willen ist, auch Raum für den Irrtum d. h. bei den Akten der Reflexion gegenüber denen der direkten Erkenntnis mittels der percezione intellettuale (N. S. III n. 1257 sqq.).

[4]) A. n. 245.

[5]) A. n. 238; N. S. II n. 972 (1).

Objekt und Methode scheinen hier auseinanderzufallen.

Wie ferner die Fundamentierung der philosophischen Untersuchungen durch die vorausgehenden erkenntnistheoretischen Ueberlegungen den Zusammenhang Rosminis mit der einen Grundrichtung der neuzeitlichen Philosophie erkennen liess, so ist ein Gleiches an diesem Punkt zu beobachten. Es spricht daraus jener psychologische Geist, dem die Innenwelt näher steht als die Aussenwelt. Er wohnte im Neuplatonismus, der die antike Philosophie eindrucksvoll abschloss. Von diesem war er auf Augustin übergegangen, um bei ihm zugleich mit den persönlichen Erfahrungen zusammenzugehen.

In der Scholastik lassen sich Spuren davon dort wiederfinden, wo die neuplatonisch-augustinischen Elemente besonders hervortreten, so bei Wilhelm von Auvergne [1]) und noch mehr bei Heinrich von Gent [2]) oder im terministischen Nominalismus, wo neben der für die Scholastik wesentlich zersetzenden Wirkung [3]) sich bedeutsame Elemente des modernen Denkens ankündigten [4]).

In Descartes war er dann zu neuem Leben erstanden, um von ihm aus unmittelbar in die moderne Philosophie einzumünden und in ihr seine volle Macht zu erlangen [5]). Diesem Geiste war auch Rosminis persönliche Art innerlich verwandt, so dass er um so weniger ihm fremd bleiben konnte.

So dürfte es aus einer im weitern Sinn gemeinsamen Quelle herzuleiten sein, wenn R. schon über die Bildung des Körperbegriffs und über die Begründung der Existenz der Körp-erwelt in einer Weise dachte, dass mit seiner Auffassung Gedanken Verwandtschaft zeigen, wie sie etwa Dilthey aussprach in „Beiträge zur Lösung der

---

[1]) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des W. von Auvergne, Münster 1893, 84 f., 89. Auch sonst findet sich bei R. noch manche Parallele zu W. von Auvergne.

[2]) Z. v. Windelband, Lehrbuch . . . 288.

[3]) Cl. Baeumker in Kultur der Gegenwart I 5², 420.

[4]) Windelband sagt (ebenda 438): „Was sie (sc. Albertus Magnus und Roger Bacon) begonnen, wurde weiterhin durch die scotistische Metaphysik und die nominalistische Logik begünstigt". An anderer Stelle (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 390) weist er darauf hin, dass in der modernen Erkenntnistheorie mit dem Uebergewicht der innern Erfahrung eine Nachwirkung des Terminismus zu erkennen sei. Schliesslich lag auch in der Geltendmachung der das Einzelne erfassenden Wahrnehmung ein Moment, das der empirischen Psychologie zu gute kommen konnte (z. v. Ueberweg-Heinze a. a. O. II 9 340).

[5]) Wenn Windelband a. a. O. 522 vom 19. Jahrhundert sagen kann, dass der Weltgeist dieser Zeit, in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach aussen gerissen, abgehalten ist, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren, dann hebt sich R.s Erscheinung von diesem Hintergrunde deutlich ab.

Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seines Rechtes“ [1]).

Die besondere Art der Einfügung des Körpers ins sentimento bleibt Rosminis individuelle Anschauung, die aber doch wohl den Charakter eines philosophischen Lösungsversuches an sich trägt.

Neben dem psychologischen Gesichtspunkt muss noch der idealistischen Auffassungsweise Erwähnung geschehen. Wird sich letztere der Natur der Sache nach unschwer zu ersterem gesellen, so waren die Bedingungen hierfür bei Rosminis starker idealistischer Neigung um so mehr gegeben. Gegen Berkeley wollte R., wie schon bemerkt wurde, den realistischen Körperbegriff des gemeinmenschlichen Denkens behaupten.

Und doch wie stark klingt seine Auffassung vom Körper als Materie des sentimento an das esse est percipi an [2]). Aber auch hier wiederum weiss R. in seiner nicht weniger technisch gewandten wie geistreichen Art sich die Eigenart und, was mehr noch bedeutet, dem Problem schliesslich doch eine realistische Lösung — innerhalb der gegebenen Grenzen — zu wahren. Da ist es gerade

---

[1]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1890. Nahe Verwandtes enthält auch H. Ostler, Die Realität der Aussenwelt, Paderborn 1912, 227 ff., 233 ff., 96 f..

[2]) In den schon genannten Principles of human Knowledge übersetzt von Fr. Ueberweg, Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Berlin 1859, n. 3—5. Von R. ist das Prinzip hier auf die sensitive Sphäre übertragen und dazu auch das Subjekt in die synthetische Relation einbezogen. Wie nahe R. dem englischen Philosophen kommt, mag besonders die folgende Stelle zeigen: Si dirà, che questa materia anco non attualmente sentita può tuttavia esser sentita, quandochessia; e che per questa possibilità, sembra potersi dire ancora materia del sentimento . . . Nun fragt R., was denn in concreto diese Materie sei und nimmt als Antwort an: I corpi non attualmente presenti ai nostri sensi . . . degli esseri estesi . . . colorati ecc. Dazu bemerkt er nun: tutto ciò . . . non è che il risultamento delle sensazioni . . . definito il corpo . . . come materia de' sentimenti . . . immaginandolo in unione attuale con questi sentimenti e non da questi divisi (A. n. 221). Dasselbe führt R. nochmals (Teos. IV n. 1444) inbezug auf „einen im Schrank eingeschlossenen Gegenstand“ aus, um dann geradewegs zu bemerken: Il qual fatto incompiutamente osservato fu cagione a Berkeley di definire il corpo un gruppo di sensazioni . . . Ma il vero si è, che è la realità, ma sempre involta nel sentimento. Schliesslich kommt R. in den klassischen Stellen von Teos. V (413 und 483 sqq.) nochmals darauf zurück und präzisiert sein Verhältnis zum Idealismus dahin: Il mondo esterno adunque è veramente realità diversa da quella dello spirito umano, ma in essa termina il sentimento, e pero inquanto è sentito e sensibile, in tanto è la produzione del principio sensitivo, produzione però, che non potrebbe aver luogo senza la realità straniera che provochi il principio a sentire. Dadurch, dass R. die Entstehung der Vorstellung von der Aussenwelt durch die realità straniera bedingt sein lässt, trennt er sich endgültig von Fichte, der gemäss seinem durchgeführten Idealismus die Entstehung

der psychologische[1]) Gesichtspunkt, der ihm die bestimmte Unterscheidung des „sensitiven" vom „sensiferen" Prinzip an die Hand gibt: d. h. dessen, was Subjekt des sentimento ist, von dem, was nur unmittelbare oder selbst nur mittelbare Ursache davon ist, ohne es irgendwie in sich zu tragen.

Der einmal gewählte psychologische Standpunkt liefert indes R. weitere bedeutsame Erkenntnisse.

Zunächst noch eine weitergehende Unterscheidung an Körperbegriff, wie sie eben berührt wurde.

Die Kraft, die im sentimento auf uns einwirkt, differenziert sich in Wirklichkeit, wie das Vorausgehende zeigt, in der Weise, dass sie in einem Fall unmittelbar auf das sensitive Prinzip selbst wirkt und im andern nur auf die sensitiven Teile unsers Körpers. Das hat zur Folge, dass sich für R. der Körperbegriff ebenso spaltet. So gewinnt er dafür 2 Formen.

Der Körper mit der ersteren Art der Einwirkung erlangt dadurch, dass er in den Aufbau des sentimento als konstituierendes Element (Materie) eingeht, selbst subjektiven Ckarakter: er wird, wie es im N. S. heisst, „consogetto"[2]). Das will besagen, das sensitive Prinzip erfasst den Körper „in sich und sich in ihm und durch ihn leidend"[3]).

In diesem Betracht ist der Körper, besonders[4]) nach der Ter-

---

der Empfindung für unerklärlich hielt. Die praezisierte psychologisch-erkenntnistheoretische Anschauung mündet metaphysisch in den für R.s Philosophie ebenso bedeutsamen als eigenartigen Begriff der realità pura aus, der in der Teosofia seine Rolle spielt. Wenn auch in extenso darauf einzugehen nicht möglich ist, so möge doch eine besonders charakteristische Stelle Platz finden (Teos. V 415) qualunque sostanza specifica che noi sentiamo . . . risulta da due elementi, croè dalla pura realità incognita ed indifferente, e dal fenomeno sentimentale. Z. v. 417, 414, 420, 449 sqq., 454 sqq. Es legt sich wohl nahe der Hinweis auf den kantischen Grenzbegriff des Noumenon. In konkreter Form wird sich die realità pura alsbald in den Zusammenhang einfügen.

[1]) Der im Charakter des sentimento begründet ist: in ihm erfahren wir uns passiv = wir erfahren eine fremde Einwirkung (N. S. II n. 670 un ente che patisce ed un ente che fa patire. A. n. 59 due serie di fenomeni al tutto dissimili . . . i primi fanno percepire una attività straniera sopra di noi, i secondi fanno percepire una passività in noi stessi; gli uni non si possono dunque in alcun modo confondere cogli altri, come non si più conoscere ciò che è sensifero, con ciò che è sensitivo). Z. v. Teos. V 413 In che consiste l'estraneità del termine? 415 sqq. Dass der Terminus „sensifero", der im N. S. noch nicht vorkommt, bei R. eine Entwicklung durchmacht, parallel der Entfaltung der Details des Problems (A. n. 59, 61 [1], 234, 256, 227; Ps. II n. 748) kommt hierfür weiter nicht in Frage.

[2]) N. S. II n. 999, 983, 701, 708 (1).

[3]) N. S. II n. 983; 701 sentito come cosenziente.

[4]) In N. S. und Rin. vereinzelt. N. S. II n. 713, 753; Rin. 541, 279 (1).

minologie der „Anthropologie“ und der ihr folgenden Werke für R. der subjektive Körper [1]).

Dieser Begriff des „consoggetto“ möchte an das aristotelische *σύνολον* [2]) und an die scholastische potentia conjuncti [3]) erinnern, Begriffe, denen gemäss das Subjekt für die sinnlichen Akte in Seele und Körper zu suchen ist, entgegen der platonischen Anschauung, wie sie dann wieder im Neuplatonismus (Plotin), bei Augustin und Descartes hervortritt. R. bezeichnet auch im N. S. ausdrücklich den Körper zusammen mit der Seele als Subjekt der „Sensation“ [4]).

Aber in der „Psychologie“ [5]) stellt er die Frage, ob die Seele das Subjekt all ihrer Vermögen sei. Dann bemerkt er unter dem Verweis auf Thomas von Aquino [6]), einige wollen, dass das Subjekt jener Potenzen, die eines körperlichen Organs bedürfen, das Kompositum bilde und nicht die Seele allein. Demgegenüber gibt er zu, dass das körperliche Organ Bedingung sei, aber nicht, dass es zum Subjekt gehöre.

Er begründet dies aus seiner Auffassung vom sentimento heraus, nach der alles, was nicht Prinzip ist, ihm als Terminus gegenübersteht. Hierin also kommt die spiritualistische Grundlage ungebrochen zur Geltung. Aber R. sagt [7]) weiter von dem subjektiven Körper, dass in ihm die Materie (im gewöhnlichen Sinn des Wortes) eine sensitiv-subjektive Natur angenommen hat und zwar aus der Gemeinschaft mit dem Geist als sensitivem Prinzip.

Und nun erklärt R. [8]), dass es gerade der subjektive Körper ist, der die körperliche Natur in jener oben angekündigten Art, d. h. in ihrem wahrsten An-sich erkennen lasse.

Hierin zeigt sich, dass der Einklang seines Körperbegriffes mit dem des gemeinschaftlichen Denkens im Grunde doch nicht aufrecht erhalten werden kann. Es offenbart sich hier zu deutlich die Tendenz, die von der dynamischen Auffassung weiterdrängt zu einer spiritualistischen. Davon später.

---

[1]) A n. 197, 200, 203 sq., 227; Ps. I n. 420 sq.; II n. 1242; Teos. V 31; z. v. Sst. n. 132, 136; Ps. II n. 751.

[2]) Z. v. De an. I 1, 403 a 2 sqq.

[3]) Thomas v. Aquino, S. th. I 84, 6 ad 2.

[4]) Ausser den oben schon angeführten Stellen II n. 999, 416 le sensazioni sono modificazioni . . . del nostro composto.

[5]) Ps. II n. 930.

[6]) S. th. I 77, 5 s. c.

[7]) Z. v. N. S. II n. 998 Fino a tanto che si considera il corpo come ci apparisce quando si fa termine esterno de' nostri sensi, è impossibile trovare la menoma somiglianza di lui collo spirito. 701.

[8]) N. S. II n. 1001, 1014; A. n. 142 sqq.; Ps. I n. 252, 273, 1°; II n. 1882.

Den subjektiven Körper grenzt R. [1]) von dem Körper ab, insofern er nur als fremde Kraft (l'agente), die vom sensitiven Princip unabhängig erscheint und auf den subjektiven Körper einwirkt, erfasst wird.

Am Körper im Sinne der äussern Wahrnehmung führt R. in der „Anthropologie“ [2]) noch die weitere Scheidung in den extrasubjektiv-realen und den extrasubjektiv-phänomenalen durch. Seine Phänomenalität besteht darin, dass der zugrundeliegenden Kraft die sogenannten sekundären sensiblen Qualitäten „angetan“ werden, während sie in ihr nur kausal begründet sind und im übrigen durch das sensitive Princip und den subjektiven Körper bedingt sind.

So kann der mit diesen Qualitäten ausgestattete Körper nicht eine selbständige Realität sein, sondern nur ein Produkt darstellen. Das ist für R. der „corpo volgare o anatomico“ [3]). Erst in dieser Ausstattung ist der Körper, wie R. gelegentlich selber bemerkt, sozusagen als Körper [4]) beglaubigt.

Die Einheit der körperlichen Natur sucht R. dadurch zu wahren, dass er den beiden Formen des subjektiven und extrasubjektiven wahrgenommenen Körpers ein und dieselbe Wesenheit zu Grunde liegen lässt. Sie differenziert sich nach der Gegensätzlichkeit der genannten Gesichtspunkte (rispetti) und der sie realisierenden Weisen unserer Wahrnehmung [5]). R. betont von diesem Gesichtspunkt, dass sie nicht bloss eine Verschiedenheit von Graden, die innerhalb einer Art liegen können, ergeben, sondern einander direkt ausschliessen. Die psychologische und erkenntnistheoretische „Verbindungsbrücke“ zwischen den beiden Formen aber bildet für R., darauf ist besonders hinzuweisen, die eine und gemeinsame Ausdehnung, die sich dem sentimento fondamentale in gleicher Weise wie dem Tastsinn darbietet [6]).

Die gemeinsame Wesenheit sieht R. im realen Körper — wie es in der „Anthropologie“ heisst [7]) — der seiner Natur nach uns unbekannt bleibt. Es ist dies letzten Endes das schon erwähnte „principio corporeo“.

Um nun das principio corporeo in diese Darstellung des sentimento, wo es sich nicht um die letzten metaphysischen Ausbildungen handelt, einzufügen, wird es zweckmässig sein, von dem ideologischen

---

[1]) N. S. II n. 701, 667; A. n. 197 sqq.; Ps. I n. 257, 280; II n. 751, 1090; Teos. V 30 sq. So erscheint hier im Zusammenhang des Ganzen, was am Eingang der Darstellung vorausgenommen werden musste.

[2]) A. n. 201 sqq., 205, 283.

[3]) A. n. 180, 187 sqq., 227, 283; Ps. II n. 2213.

[4]) N S. II n. 983; z. v. 841 sqq.; A. n. 197, 227; Ps, I n. 272 sq.; 421; II n. 759 sqq., 1823; Teos. V 30 (2).

[5]) N. S. II n. 984, 1003; z. v. 1014; Ps. I n. 421.

[6]) N. S. II n. 842.

[7]) A. n. 227, 772 (1).

Gesichtspunkt auszugehen. Er umschliesst auch die Frage, wie die Substanzialität des Körpers nach R. zu denken ist, wenn doch der Körper nach der subjektiven Form als inneres Glied des sentimento oder nach der extrasubjektiven in einer seine Natur bedingenden Beziehung zum sentimento erscheint.

Nach Rosminis Erkenntnislehre — wie sie oben schon skizziert wurde — ist jede reale Erkenntnis für uns im letzten Grunde bedingt durch die Einwirkung des Gegenstandes auf uns[1]). Durch die Vermittlung der objektiven Seinsidee — auf grund der im Sein liegenden Aktivität[2]) — erkennen wir in der Passivität der Einwirkung die Aktivität und in ihr weiter das aktive Subjekt. Und so gelangen wir von der körperlichen „Sensation" aus zur Erkenntnis der körperlichen Substanz[3]). Doch ist noch zu bemerken: dass wir jenen Akt finden, der das aktive Subjekt in sich konstituiert (atto primo), bedarf es nach R. der Funktion der Integration[4]), die unmittelbar[5]) von der Seinsidee aus[6]) ihn abschliessend hinzudenkt[7]).

In seiner vollen konkreten Realität entzieht er sich jedoch unserem Erkennen. Die Passivität der Einwirkung bildet wohl den sichern Ausgangspunkt, aber sie vermag nicht den Endpunkt in seinem wirklichen An-sich zu vermitteln: die in ihr liegende Relation wird nicht restlos überwunden[8]), d. h. wir erfassen das Ob-

---

[1]) N. S. II n. 528 In vero noi non possiamo percepire la sussistenza d'un ente, se non opera in noi, se noi non sentiamo la sua azione. I n. 299; III n. 1225; Sst. n. 120, 163; Ps. I n. 12—17, 53, 89; Teos. V 29 sq.; z. v. Teod. I n. 90 sq.

[2]) N. S. II n. 530; z. v., was über die percezione intellettuale ausgeführt wurde.

[3]) N. S. III n. 1206.

[4]) N. S III n. 1207; z. v. Ps. II n. 778. Der Begriff der facoltà integratrice dell' intendimento ist nicht immer derselbe bei R. In N. S. II n. 623 sq. erscheint die Supplierung des atto primo noch nicht deutlich als Funktion der Integration. Es lässt sich hier also eine weitere Ausgestaltung der ideologischen - metaphysischen Anschauungen beobachten. Auch sonst stellen noch A. n 513 und Sst. n. 103 gegenüber Ps. II n. 1046, 1049 eine Wandlung in der Bedeutung der Integration dar.

[5]) N. S. III n. 1208. In der Ausgabe von Mailand (III 132) wurde als vermittelndes Glied das principio di sostanza genannt.

[6]) Ps. II n. 1322, 1°; N. S. II n. 623 sq.

[7]) Es fällt übrigens schwer, die Texte von N. S. II n. 623 sq., III n. 1207, 1208 und Ps. II n. 770, 778 einheitlich uud klar zu fassen.

[8]) N. S. II n 1208 . . . il corpo . . . non presentando quell' atto per cui è un ente in sè, ma quel per cui è un ente relativo al senso . . . 1207 integrazione . . . aggiunge quell' atto primo, che in ogni ente si concepisse come necessaria sua base, e che lo costituisce com' ente. Quest' atto primo però simane solo determinato dall'azione che produce nel nostro senso. Ps. II n. 778 . . . questo concetto è vero benchè limitato, non ascendendosi con esse all'atto assolutamento primo, il quale è a noi im-

jekt nur durch und in der Beziehung zu uns. Der atto primo der körperlichen Substanz nun liegt im principio corporeo [1]).

Es erscheint schon in N. S. II. Hier aber spricht R.[2]) davon hypothetisch. Ganz bestimmt ist dagegen in N. S. III ausgeführt, dass der den Körper eigentlich konstituierende Akt sich unserer direkten Erkenntnis entzieht [3]).

In Ps. II wird das principio corporeo positiv ins System eingefügt [4]); aber dabei wohl immer wieder vom Körper wie er Objekt unserer intellektuellen Perzeption ist [5]), unterschieden.

Was seine spezifische Natur betrifft, so tendiert Rosminis Auffassung dahin, dass sie einfach sei [6]). Hier also — die „Theosophie“ [7])

---

percettibile, ma solo all'atto primo relativamente a noi . . . 770. So sehr R. für die Kraft des Erkennens eintritt, so erhöht er sie doch nicht über alles Mass, wie an diesem Punkte besonders sichtbar wird: die intellektuelle Kraft findet ihre Grenzen am Erfahrungsmaterial. Aber er sagt nicht mit Kant, dass in der Erfahrung alle Erkenntnis endgültig beschlossen ist. Das spekulative Denken (Teosofia ossia Filosofia transcendentale [Ps. II n. 778]), vermag den Erfahrungsbereich zu überschreiten, freilich nicht willkürlich und nicht grenzenlos (743 consapevoli noi di raccorre que' soli elementi dell'ordine dell'essere, che sono presentati al nostro conoscere in quella limitata porzione di realità, che ci è data quaggiù a percepire e sperimentare . . . ; dobbiamo di questi, quasi frammenti di dottrina, comporre quella ontologia imperfetta, che sola all'uomo . . . è conceduta).

[1]) Ps II 747 questo immediato principio del corpo che non cade nella percezione, ma sembra nascondersi quasi giocolatore dietro alla parete . . . principio corporeo. 775 l'ente subietto della virtù sensifera, considerato in sé stesso, non come il percepiamo . . . principio corporeo. 776 Abbiamo veduto. come la meditazione filosofica salga dal corpo ad un principio corporeo, che è la cagione incognita del corpo il quale da noi si percepisce. Es wird auch angegeben, wie dieses principio corporeo erschlossen wird; es heisst (820): Noi abbiamo dedotto questo concetto dal vedere, che il sentito, come pure la forza sensifera, che in esso noi percepiamo, non è che il termine d'un' azione che vien fatta nell' anima nostra, e l'agente è incognito qual è in se stesso, cioè nel suo principio, non conoscendolo noi che dall'azione viva nel suo termine. Teos. III n. 1416, 1439, 1471; IV (L'Idea) n. 31; V 225 sqq. In diesem principio corporeo liegt eine der konkreten Formen der realità pura vor.

[2]) N. S. II n. 855, 752, 869; Ep. III 1405 sagt in Bezug auf seine Existenz: io non lo so, lo lascio in dubbio.

[3]) N. S. III n. 1208. — [4]) Die Belege in der drittletzten Anmerkung.

[5]) Ps. II n. 747, 775, 776, 777.

[6]) N. S. II n. 869 Che il principio corporeo possa essere semplice, questo noi nol possiamo affermare nè negare. Aber schon Ps. II n 758: . . . il principio corporeo può essere un agente inesteso. 775. Und etwas später (1222) heisst es geradezu: . . . principio corporeo, il quale non può esser che semplice 1543 (1). Teos. III n. 1446 principio corporeo, che non potrebbe essere che uno spirito puro.

[7]) Teos. III n. 1439, 1444, 1473, 1476 sqq, 1488; V 31, 141 sqq.; 235, 413.

bringt den systematischen Abschluss — hat die spiritualistische Tendenz den Höhepunkt erreicht; mag man ihn näher an Berkeley [1]) oder, was überwiegen dürfte [2]), an Leibniz heranrücken.

R. selbst suchte durch die aufgestellte Scheidung den realistischen Körperbegriff festzuhalten. Dieser aber liegt für ihn in dem vor, was wir in der intellektuellen Perzeption erfassen und was wir meinen, wenn wir gemeinmenschlich vom Körper sprechen [3]).

Und das ist eben die dem sensitiven Princip gegenüber stehende fremde Kraft, deren Daseinsweise (termine) in der Ausdehnung liegt, wie es die Analyse des sentimento ergeben hat.

So hatte R. auch in N. S. II die Substanzialität des Körpers in die Kraft verlegt [4]) auf Grund seines Substanzbegriffes [5]), nach dem das als Substanz anzusprechen ist, was durch sich selbst begrifflich gefasst werden kann. Das bildet das Fundament.

Verhältnis von Leib und sensitiver Seele.

Auf der psychologischen Anschauungsweise ruht die Grundlage des sentimento. Von da aus wirkt sie ein auf die erste Formulierung des Körperbegriffs und weiter noch auf die Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele, zunächst im Sinne des sensitiven Princips [6]).

Im sentimento, davon geht R. [7]) auch bei dieser Frage aus, erfahren wir die unmittelbare Einwirkung unseres Körpers auf das sensitive Princip in uns. Aus dieser innern Erfahrungstatsache gewinnt R. die Lösung des Problems.

Er sagt [8]), es ist schon im Begriff des recht verstandenen Körpers der „influxus physicus" enthalten. Der Zusammenhang von Leib und Seele bedarf deshalb nicht erst der Aufhellung durch metaphysische Principien. Er kann vielmehr als Grundtatsache un-

---

[1]) C. Guastella a. a. O. II 16, z. v. 17; Palhoriès 226, z. z. 227.

[2]) Z. v. Teos. III n. 1476, 1° . . . una monade, dando. al pensiero di Leibnizio una interpretazione che non appare data da lui stesso, ma che tuttavia può trovarsi a qualche modo nel fondo del suo pensiero: monade che è la porzione individua di realità corporea prima che sia rivestita dell'estensione . . . 1488, 1492. Insofern möchte etwa L. Nicotra zuzustimmen sein, wenn er R.s Körperbegriff an den von Leibniz heranrückt (oben).

[3]) Ps II n. 747, 775, 778.

[4]) N. S. II n. 690, 691; z. v. Ps. II n. 1824.

[5]) N. S. II n. 687. Sofort fügt R. seine Kritik am Substanzbegriff Spinozas (Ethik I definitio III) bei.

[6]) N. S. II n. 721, 998 sqq; A. n. 204.; Sst. n. 141; Ps. I n. 249 sqq.; II n. 1824; Teos. III n. 1439.

[7]) N. S. II n. 1002. 1001.

[8]) N. S. II n. 721 Il corpo mio dunque è, pel fatto, e per la definizione, una sostanza agente nello spirito . . . e perciò . . .; III n. 1207 (1); Rin.

seres Seelenlebens aufgezeigt werden[1]). Die alte Frage, die schon Platon und Aristoteles[2]) im Gegensinn beantworteten, in deren spezifischen Lösung sich die abendländische Scholastik des 12. von der des 13. Jahrhunderts scheidet[3]) und selbst Thomas von Aquino[4]) von seinen Zeitgenossen, die Frage, die dann zum grossen Problem des 17. Jahrhunderts wurde, verliert so für R. ihre Schwierigkeit.

Doch schwächt er in der „Anthropologie“[5]) seine Bemerkung dahin ab, dass er erklärt, es sei bei dieser Auffassung des Verhältnisses nicht mehr unerklärlich als bei jeder andern Art der im Universum sich findenden Wechselwirkungen[6]).

R. geht auch noch auf die Möglichkeit dieser Einwirkung und der auf ihr beruhenden Verbindung ein. Sie ist freilich, bemerkt er[7]), nicht zu erklären, ja geradezu undenkbar, so lange man den Körper nur unter der Form kennt, wie sie die äusseren Sinne vermitteln; denn so besteht keinerlei Aehnlichkeit zwischen den beiden Faktoren, die die Grundlage für die Verbindung bilden könnte.

Um diese zu gewinnen, darf der Körper nicht als ein von aussen wirkendes Agens betrachtet werden. Es handelt sich ja um die innere Beziehung zum sensitiven Prinzip. Sie interpretiert[8]) R. nun dahin: „Die Frage geht darnach, wie der Körper zusammen mit der Seele zum Subjekt der Sensationen wird“. Die Lösung der Frage ist schon bekannt; sie liegt im subjektiven Körper. Daraus ergibt[9]) sich auch für R., dass die Seele mit ihrer sensitiven Fähigkeit in allen Teilen des Körpers gegenwärtig ist.

Doch bemerkt er, wo er in der „Anthropologie“[10]) auf diese Seite

---

515 (1); Ps. I n. 252; z. v. 823 sqq.; Teos. V 226. In Sst. n. 141 ist der influxus physicus mehr von der Aktivität des Prinzipes hergeleitet.

[1]) N. S. II 1001 conveniva dunque rientrare in se stessi, consultare la coscienza; Ps. I n. 427 (1).

[2]) Platon, Cratylos 400; z. v. Sst. n. 126; Aristoteles, De an. II 1, 412a 27—28 (auch hier ist die rein geistige Seite der Seele nicht inbegriffen; hierin nahm bekanntlich Thomas von Aquino eine Korrektur vor).

[3]) Wulf 117, 3⁰; 277, 1⁰.

[4]) Wulf 277, 1⁰.

[5]) A. n. 228 (1); z. v. N. S. II n. 707 (1). Dass R. das Problem für unlösbar (R. Seydel in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 34, 201) erklärt, ist nicht richtig; es liegt dem eine irrige Uebersetzung zu grunde. Auch nicht als unbegreiflich (Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon, Leipzig 1879, 745 [ein übrigens in der deutschen Literatur gehaltreicher Artikel über R.], Eisler, Philosophenlexikon, Berlin 1912, 611 sqq.) könnte das Verhältnis nach R. bezeichnet werden.

[6]) Von diesen sagt R. (Teos. V 223) bei der Behandlung des Problems unterm ontologischen Gesichtspunkt: Una delle questioni più difficili che ha travagliato e ungamente l'umano ingegno, e che non fu mai pienamente risoluta, si è: „come un ente possa agire in un altro“.

[7]) N. S. II n. 998 sq., z. v. 1011 (1); Ps. I n. 280, 427; II n. 1824.

[8]) N. S. II n. 999. — [9]) N. S. II n. 707.

[10]) A n. 101 sqq., 491; z. v. Teos. V 229.

der Frage speziell eingeht: sobald die Einfachheit der Seele recht verstanden und nicht bloss nach Analogie des mathematischen Punktes gedacht wird, hat es überhaupt keinen Sinn mehr, die Frage nach einer Beziehung zum Raume etwa mit Descartes und seinen Nachfolgern[1]) hierin zu stellen.

Die Seele steht nur in der Art der Aktivität und Passivität, wie sie das sentimento aufweisen, zum Körper in Beziehung[2]). Und da ergibt sich für R. als Konseqnenz seiner Grundanschauung, dass es richtiger ist zu sagen, der Leib ist in der Seele, als umgekehrt[3]).

Er schreibt[4]) diese Auffassung auch Thomas von Aquino zu[5]), indem er vor dem allgemeinen Gemeinschaftlichen das Besondere in der spezifischen Fassung zurücktreten lässt. Ueber Thomas leitet[6]) er sie weiter zurück auf die alexandrinische Schule der Neuplatoniker. Er stützt sich dabei auf das Zeugnis des Nemesius[7]).

Will man aber doch sagen, die Seele ist im Körper, so kann darunter nur der von den äusseren Sinnen erfasste Körper verstanden werden und unter der Seele die von ihr durch die Belebung[8]) hervorgebrachten Wirkungen. Durch diese Unterscheidungen, meint R., wird eine Menge schwieriger und endloser Fragen beseitigt, und zwar in einfacher Weise dadurch, dass die Ausdrucksweise an die philosophisch korrekten Begriffe sich anlehnt[9]).

An der durch den Begriff des subjektiven Körpers gewonnenen Lösung misst[10]) nun R. die in der geschichtlichen Entwicklung von Augustin bis Leibniz hervorgetretenen Lösungsversuche, wobei er jedoch Spinoza und Geulincx unberücksichtigt lässt[11]).

R. wird aber damit der geschichtlichen Entwicklung des Problems nicht gerecht, besonders nicht, wenn er kurzhin

---

[1]) Unter andern nennt R. Digby, Willis, Vieusseus. Ueber Descartes' Lehre von der Beziehung zwischen Geist und Körper z. v. Koch, Descartes' Psychologie 74 ff., 114 ff.

[2]) A. n. 103. — [3]) N. S. II n. 720, 1003.

[4]) N. S. II n. 720; A. n. 240; Ps. I n. 448 (2).

[5]) S. th. I 52, 1; 76, 3. Z. v. Augustinus, De immort. an. 15; de quant. an. 33; freilich in Retract. zurückgenommen.

[6]) Ps. I n. 255 (1), 444.

[7]) De natura hominis II; z. v. Dománski, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900, 64. Dománski bespricht auch die Frage, wieso Nemesius die Lehre dem Ammonius zuschreiben könne (17 [2], 59 [1]) und wie Nemesius selbst zu dieser Lösung sich stelle (67 f.: nicht bloss referierend). Z. v. Plotin, Ennead. V 5, 9. — Auch sonst noch tritt R.s Interesse für die griechisch-orientalische Literatur zu Tage: z. B. für Gregor von Nyssa, de opificio hominis (Ps. I n. 689 [1]) oder für Origines (Delle cinque piaghe della santa chiesa).

[8]) Davon später.

[9]) N. S. II n. 1003.

[10]) N. S. II n. 999 sq.; Ps. I n. 252, 280.

[11]) Erst in Teos. V 224 sagt er, aber auch hier noch recht unbestimmt, die Schwierigkeit, dass das, was auf ein anderes wirken soll, aus seiner

erklärt [1]), die Schwierigkeiten ergaben sich immer daraus, dass man die Vereinigung von Leib und Seele denken wollte nach Art der Vermengung zweier Flüssigkeiten [2]) oder der Verbindung zweier fester Körper. Nur dass man den Geist sich so fein dachte, dass er sich der äusseren Beobachtung entzog [3]).

Es kann dies als Beispiel dienen, wie es bei aller Bezugnahme auf die Geschichte der Philosophie weniger in Rosminis Art gelegen ist, die Denkmotive historisch getreu zu fassen, wie er sie statt dessen leicht popularisierend vereinfacht oder noch mehr in seine Gedanken umdeutet [4]).

Von Bedeutung ist es jedoch, wenn R. in der Psychologie [5]) den Gedanken dahin wendet, dass all den Erklärungsversuchen als noch nicht geklärte Erkenntnis jene von der Verschiedenheit der subjektiven und der extrasubjektiven Phänomene zu Grunde lag.

Verhältnis von psychischem Vorgang und mechanischem Geschehen.

Dieser Verschiedenheit galt sein besonderes psychologisches Interesse. Aus ihr leitet R. im Eingang zur „Anthropologie“ [6]) die Verschiedenheit der ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien, d. h. der

---

Sphäre heraustreten soll, um eben auf das andere wirken zu können, dann aber doch auch wieder in seiner Sphäre verbleiben soll, damit die Einwirkung in Wirklichkeit ihm zugehöre und von ihm ausgehe, diese Schwierigkeit liess Leibniz die Lösung versuchen mit Hilfe des Begriffes der Monade, andere mit Hilfe des Begriffes der causa occasionalis usw.

[1]) N. S. II n. 1000.

[2]) Diese Ansicht auch von Nemesius besprochen (Domański a. a. O. 58).

[3]) Stoisch. — Ob R. das im Auge hatte oder nicht: die Lehre vom Pneuma und den spiritus animales spielt in der Geschichte des vorliegenden Problems eine bedeutsame Rolle.

[4]) In R. R. II 44 nennt Nicotra R. il . . . impareggiabile storiografo della filosofia und bezieht sich dabei auch auf das Urteil des Kant-Interpreten C. Cantoni (1). Es bleibt R.s Verdienst, die Bedeutung der Geschichte der Philosophie zum Teil schon vor den Arbeiten der Schule Cousins und Hegels gewürdigt zu haben. Bemerkenswert sagt er, es müssten Einzelarbeiten als Quellenarbeiten den zusammenfassenden Arbeiten vorausgehen, die Systeme dürften nicht nach Philosophennamen rubriziert werden. Aber doch: seine Darstellung und Kritik z. B. der nachkantischen Systeme im N. S. lässt deutlich erkennen, was im Texte behauptet wurde. Und von dem Inhalt des Appendix zur Psychologie: Delle sentenze de' filosofi intorno alla natura dell' anima, der angefüllt ist mit historischem Material, besonders aus der hellenischen Philosophie, sagt R. selbst (3): le opinioni antiche . . . descrivendole più da filosofo che da storico . . . interpretarli per modo da cavarne un senso ragionevole.

[5]) Ps. I n. 427 (1).

[6]) A. n 56 sqq.

Seele und des Körpers, ab. Aber bei dieser Scheidung konnte es doch nicht sein Bewenden haben.

R. untersucht darum mit Hilfe der Beobachtung auch die gesetzmässigen Beziehungen zwischen den beiden Reihen der Phänomene.

In einem der bedeutsamsten Kapitel [1]) des N. S. geht die diesbezügliche Frage auf das Verhältnis von Reiz und „Sensation".

Der Reiz ist an sich, bemerkt R. [2]), mechanische Bewegung gleich jeder andern Einwirkung eines Körpers der Aussenwelt auf irgend welchen andern. Darum kann er mit der „Sensation" nach ihrer subjektiven Seite nicht die geringste Aehnlichkeit haben, wenn diese ihm auch zeitlich unmittelbar folgt [3]). Zwischen ihnen besteht vielmehr ein reiner Gegensatz [4]): eben der Gegensatz des Mechanischen und Psychischen, bei dem auf der einen Seite die blosse Einwirkung steht und auf der andern aber das „sich selbst gegenwärtige Leiden" [5]). Die „Sensation" ist sonach etwas ganz anderes als eine Bewegung im Raum [6]). Es ist, erklärt R., der Irrtum der Materialisten [7]), diese Grenzlinie aufzuheben und das Psychische durch das Mechanische zu erklären, ja das Psychische auf das Mechanische zu reduzieren [8]). Mit Bestimmtheit lehnt R. die sensualistisch-materialistische Auffassung auch in der Form ab, dass das Verhältnis von Reiz und „Sensation" zu verstehen sei als Wirkung und Gegenwirkung (la proposizione che all' azione risponde una reazione [9]). Dadurch würde die „Sensation" ihres Eigencharakters entkleidet.

Die Gegensätzlichkeit der beiden Arten von Phänomenen steht fest. Aber dabei konnte es doch nicht sein Bewenden haben.

---

[1]) N. S. II n. 983 sqq.

[2]) N. S. II n. 985; Rin. 539.

[3]) N. S. II n. 986; Ps. I n. 450 sqq.; II n. 1881.

[4]) N. S. II n. 986; Ps. II n. 1812 i movimenti sono i fenomeni extrasoggettini corrispondenti . . . ad altrettanti sentimenti, che sono i fenomeni soggettivi . . . 1820, 1822 sq., 1833.

[5]) N. S. II n. 986.

[6]) Rin. 540; A. n. 55.

[7]) N. S. II n. 988 sqq. Confutazione del materialismo. A. n. 62 (1); Ps. I n. 427 sq. R. R. I 220 mit (1) ist die Bedeutung der Anthropologie für die Widerlegung des anthropologischen Materialismus betont. Wie R. in der Erkenntnislehre sich gegen Sensualismus und Subjektivismus wendet, so in der Psychologie gegen den Materialismus. Unter den Materialisten des Altertums zählt er neben den historischen Vertretern auch — auffallender Weise — Aristoteles (N. S. II n. 990; Rin. 522) auf wegen des Bildes vom Siegelabdruck (De an. II 12, 424 a 16—24). Unter den neueren nennt er u. a. Cabanis, Les rapports du physique et du moral de l'homme, Mémoire II (N. S. II n. 993), dann (in Rin 654) Lamettrie, Bonnet, Pristley, auch Hartley. Selbst Hume wollte R. (N. S. II n. 991) dazu rechnen (impression).

[8]) N. S. II n. 988; III n. 1371 (1).

[9]) Rin. 539 sqq.; Ps. I n. 153 (2 [gegen Romagnosi]).

Bei aller Gegensätzlichkeit der Phänomene liegt aber doch eine gewisse gesetzmässige Beziehung offen zu Tage. Dazu kommt noch die Notwendigkeit, positiv die Entstehung der „Sensation" zu erklären.

Darauf antwortet R. zunächst[1]): von einem eigentlichen Entstehen kann nicht gesprochen werden. Die fraglichen „Sensationen" sind — wie oben gezeigt wurde — nur Modifikationen des sentimento fondamentale, was freilich, bemerkt R., meist übersehen wird. Was dann die weitere Erklärung dieser Modifikationen betrifft, so sagt R. darüber an entscheidender Stelle: „Die Sensation erscheint sozusagen neben der Bewegung gleichzeitig mit dem Reizvorgang"[2]).

Weitergehende Bestimmungen finden sich in der „Anthropologie"[3]), wo R. der interessanten aber schwierigen Frage nach den gesetzmässigen Beziehungen zwischen den einzelnen Formen der Körper, wie sie im Vorangehenden unterschieden wurden, besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Hier erklärt er programmatisch[4]): „Es müssen die zwei Weisen den Körper zu betrachten sorgfältig geschieden werden. Sie stellen zwei Reihen von Phänomenen dar, die nichts als die Ausdehnung gemeinsam haben".

Dann stellt er die methodologische Regel auf: „Es dürfen die Beziehungen nicht aprioristisch aufgestellt werden. Man muss sie vielmehr im einzelnen mit exakter Beobachtung festzustellen suchen, um dann auf Grund dessen die Gesetze formulieren zu können"[5]).

Das hatte er auch schon im N. S. in jenem Kapitel, das die Anomalien zwischen dem subjektiven und extrasubjektiven Körper behandelt, dem Materialismus gegenüber bemerkt[6]).

In der materialistischen Auffassungsweise sieht R.[7]) nichts als eine aprioristische Theorie. Und es stellt für R. die niederste Stufe der Lösung des Problems dar, wenn kurzerhand der Reiz oder die Veränderung im extra-subjektiv-vulgären Körper mit der Empfindung, von der er begleitet ist, konfundiert wird.

---

[1]) Rin. 540; Ps. I n. 421 sqq.

[2]) Rin. 540, 539.

[3]) A. n. 197 sqq. Delle leggi di rapporto fra i sentimenti e il corpo nostro reale percepito extrasoggettivamente; 205 sqq. Delle leggi di rapporto fra il corpo soggettivo e il corpo nostro extrasoggettivo volgare.

[4]) A. n. 199. — [5]) A. n. 199.

[6]) N. S. II n. 993.

[7]) A. n. 206 errore, quasi direi, puerile de' materialisti. Z. v. Ps. I n. 392. — A. Lange sagt (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart I[8] 3): „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter. Die ersten Versuche, sich von diesen Widersprüchen (sc. des Dualismus) zu befreien, die Welt einheitlich aufzufassen und sich über den gemeinen Sinnenschein zu erheben, führen bereits in das Gebiet der Philosophie, und schon unter den ersten Versuchen hat der Materialismus seine Stelle".

Eine Stufe höher steht[1]) die Auffassung, dass jedem Reiz d. h. jeder Veränderung im anatomischen Körper eine Empfindung räumlich zugeordnet ist.

Aber auch diese Erklärung entspringt nicht[2]) der Beobachtung, sondern — wie R. mit einer an Bacon und Descartes anklingenden Wendung bemerkt[3]) — einer Tendenz des menschlichen Geistes, wornach er lieber die Gesetze der Natur errät als durch langwierige Beobachtung aufsucht. Dieser Bestimmung des Verhältnisses widersprechen eben Tatsachen, besonders solche medizinischer Natur, wie R. zu zeigen unternimmt[4]).

(In dem Studium dieser Beziehungen sah R. ein ergiebiges Feld für weitere Forschungen.)

Seine Bemerkungen hierüber schliesst er mit der Formulierung des Gesetzes: „Die Beziehung . . . kann nicht in einer kausalen Verknüpfung bestehen, sondern nur in einem Parallelismus“[5]).

Die kausale Erklärung für die beiden Reihen der Phänomene sucht R.[6]) ausser ihnen im unbekannten Prinzip, das den realen Körper darstellt. Dieses bringt durch die wiederholt genannten zwei Weisen der Einwirkung die zwei Arten der Phänomene hervor: durch die unmittelbare die subjektive des sentimento fondamentale mit dem subjektiven Körper, durch die mittelbare die extrasubjektive und den phänomenalen Körper.

Eine Unsicherheit[7]) besteht darin, wohin das extrasubjektive Element im Komplex der „Sensation“ zu stellen ist. Es kann nicht als Modifikation vom sentimento fondamentale abgeleitet werden. R. hat ja auch seine Verschiedenheit betont. Dazu kommt, dass er bei Scheidung des Reizes von der Empfindung erklärte, er habe mit ihr nach ihrer subjektiven Seite keinerlei Aehnlichkeit. Schliesslich bleibt aber doch wohl auch dem extrasubjektiven Element im Komplex der „Sensation“ der naturgemässe psychologische Charakter. Nur gibt die Definition „sensazione, ma in quanto è termine d'un' azione che viene dal di fuori“ trotz der eingehenden Erörterung über das Verhältnis von azione und passione keinen hinreichenden Aufschluss über den berührten Fragepunkt[8]).

---

[1]) A. n. 206.

[2]) A. n. 205.

[3]) Schon Aristoteles hatte (Hist. anim. 491a 9) die Forderung aufgestellt, dass man erst die Erscheinungen im einzelnen kennen lernen müsse, ehe man eine Begründung versuchen und eine Theorie aufstellen dürfe (nach R. Eucken, Die Methode . . . 123; z. v. 137).

[4]) A. n. 210 sqq.; Ps. II n. 2202 sqq.

[5]) A. n. 227, 199; Ps. II n. 1812, 1822 (1).

[6]) A. n. 227.

[7]) N. S. II n. 704, 986, 993; A. n. 190; Ps. II n. 1090.

[8]) N. S. II n. 986; Ps. II n. 1090.

Eine andere Unsicherheit liegt darin, dass so und so viele Stellen von einem kausalen Verhältnis zwischen Reiz und „Sensation" sprechen. Ja, mit Hilfe dieser kausalen Auffassung wurde der Begriff des Körpers im allgemeinen gewonnen (cagione prossima della sensazione), und dieser als nächste Ursache der Empfindungen bestimmt [1]).

Es darf darin ein Schwanken gesehen werden, das über das Gebiet des sprachlichen Ausdruckes hinausgeht, dem aber schliesslich die okkasionalistische Auffassung näher liegt als die kausale. Das ist bestimmt der früher schon gebrachten Stelle zu entnehmen, wo R. dem Geiste (un agente spirituale) eine solche Spontaneität zuschreibt, dass er für seine Akte nicht so fast einer vollen Ursache bedarf, als vielmehr nur einer Gelegenheit, wie sie in der Erfüllung von Bedingungen liegt. Aber das Zurücktreten der Verursachung ist nicht bloss in ihrer Entbehrlichkeit zu suchen: sie wäre auch nicht möglich.

Wie dem sentimento für die Bildung der Ideen wegen ihrer völligen Verschiedenheit nach Rosminis platonisierender Anschauung kein erzeugender Einfluss zukommen kann [2]), so auch hier nicht [3]) dem mechanischen Reiz gegenüber der psychischen „Sensation".

Es zeigen sich hierin deutlich Beziehungen zum psychophysischen Parallelismus.

Aber R. lehrt [4]) doch hinwiederum — und das ist gerade eine seiner wesentlichen Anschauungen —, dass im sentimento die Ursache für die Bewegungsphänomene gelegen ist. Er bemerkt [5]) dazu selbst, man könnte darin einen Widerspruch mit der so oft wiederholten Lehre der Parallelität der beiden Reihen von Phänomenen sehen.

R. sucht ihn zu lösen mit der Erklärung, es sei dabei an jene Art von Ursachen zu denken, die die Scholastiker „aequivoke" nannten, die keine unmittelbaren und keine vollen und darum auch keine eigentlichen seien. Der dialektische Charakter dieser Lösung lässt sich nicht verkennen.

Diese parallelistische Auffassung hat schon De Sarlo [6]) hervorgehoben. Er hat sie unter jene Punkte gestellt, durch die sich R., dank seiner Originalität [7]), als „Pionier der modernen Philosophie" d. h. der modernen Biologie und Psychologie ausweist [8]).

---

[1]) N. S. II n. 667, 858.

[2]) N. S. II n. 969 quell' attività interiore dello spirito per la quale all'occasione delle sensazioni si formano le idee. III n. 1258 (1); Rin. 485 (2); Sst. n. 41; Ps. I n. 242; z. v. Teod. I n. 55.

[3]) Ps. II n. 748, 1822.

[4]) Ps. II n. 819 sqq., 1090, 1791 sqq., 1799 sqq., 1820, 1822, 1824, 1851 sqq., 2217; Teos. V 33.

[5]) Ps. II n. 1822 (1); z. v. 1090.

[6]) Le basi . . . 34, 165. — [7]) Ebenda 167. — [8]) Ebenda 38, 167, 161.

Ja, De Sarlo will darin das Bleibende von Rosminis Psychologie sehen[1]), wobei er die Frage offen lässt, ob R. dem Problem die vollkommene Formulierung und Lösung gegeben habe.

In historischem[2]) Betracht ist zu sagen, dass auch bei den Scholastikern die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem psychischen Element und dem physikalischen Vorgang eine offene ist.

Da es sich bei dieser Darstellung nicht um eine selbständige Erörterung der psychologischen Fragen handelt, möchte es genügen, gezeigt zu haben, wie das Problem innerhalb Rosminis Theorie vom sentimento erscheint. Eine Stellungnahme ist damit nicht beabsichtigt.

Die aktive Seite des sentimento.

Der Gang der Darstellung wies an ein paar Stellen, so in der Frage nach dem Verhältnis von vita und sentimento, dann bei der Bestimmung der Materie des sentimento nach ihren Merkmalen und ebenso bei Aufstellung des das sentimento tragenden Aktes auf einen weiteren Gesichtspunkt hin, von dem aus das sentimento in seinem Aufbau betrachtet und verstanden werden muss.

Die Materie des sentimento wurde als dem sentimento immanent und damit zugleich als konstant wie das sentimento selbst beschrieben.

Dazu kommen[3]) aber weiter noch als wesentliche Merkmale, dass sie in Hinsicht auf die Potenz, von der sie ein konstituierendes Element bildet, ohne Aktivität ist, nur fähig, Veränderungen aufzunehmen.

„Diese Rezeptivität ist nun überdies noch eine sehr unvollkommene. Die Materie widersteht nämlich mit einer Art Trägheit der Annahme jenes Zustandes, den ihr die Aktivität des sentimento verleihen könnte, so dass das sentimento darin eine Schranke für seine volle Wirksamkeit findet“[4]).

---

[1]) Ebenda 165.

[2]) Z. v. Cl. Baeumker, Kultur der Gegenwart I[5] 391. Gegenteilig Wulf 276, 1[0] c. — Bemerkenswert ist die Auffassung Augustins: der Vorgang der Empfindung ist keine passio der Seele, sondern des körperlichen Organs. Das Psychische bei der Empfindung ist eine actio, ein Akt der Aufmerksamkeit und des Bemerkens (M. Baumgartner, Augustinus . . . 276; C. Wolfgruber, Augustinus 769 mit den Belegen aus De gen. ad lit. und De musica).

[3]) N. S. II n. 1010, 1021, 1011; Teos. V 364. Z. v. A. n. 445; Ps. II n. 816 sqq. Se la materia prima sia inerte. 1829 tutti gli esseri contingenti e non la sola materia, ubbidiscono ad una legge d'inerzia, ma la loro inerzia differisce di grado. 1830 Questa inerzia universale si fonda nella potenzialità . . . 1851 sqq. In einem Briefe (Ep. V 3630) sagt R. jedoch, die Materie sei nicht träge, es komme ihr Aktivität zu. Das ist wohl dahin zu erklären: vom sensitiven Prinzip aus, mit dem die Materie verbunden ist.

[4]) N. S. II n. 1011.

Dieser Widerstand [1]), betont R., darf nicht für die Aeusserung einer Kraft angesehen werden. Es ist nicht ein aktives Widerstehen, sondern Unfähigkeit, die höher gerichtete Einwirkung aufzunehmen. Das aber bedeutet das Fehlen jeglichen aktiven Elementes.

Diese Passivität, die wieder an die peripatetisch-scholastische Auffassung erinnert [2]), leitet aber R., worauf er Gewicht legt [3]), nicht spekulativ ab, sondern beschreibt sie nach dem Ausweis der Beobachtung am sentimento.

Es ist also die Passivität, die nach R. die Materie des sentimento im besondern Masse charakterisiert.

Daraus entsteht aber nun die Frage, die R. selbst formuliert [4]) mit den Worten: „Bisher habe ich den Körper immer als eine Kraft bezeichnet (descritto), die auf den Geist wirkt und in ihm das sentimento fondamentale hervorbringt oder dessen Entstehung veranlasst (cagiona od eccita). Wie kann nun die Materie des sentimento fondamentale, die doch eben der Körper ist, als passiv und träge in Bezug auf die Tätigkeit des sentimento beschrieben werden?"

Anbahnung der Lösung.

Es wird aus der Fragestellung schon ersichtlich, dass die Lösung dahin gehen muss, die in der Einwirkung des Körpers liegende Aktivität der dem sentimento selbst eigenen Aktivität unterzuordnen. Die Lösung der Schwierigkeit nimmt R. von zwei Seiten her in Angriff.

Zunächst weist er [5]) darauf hin, dass die Aktivität des Körpers in der Materie des sentimento eben nicht zur Geltung kommt. Da-

---

[1]) N. S. II n. 1011.

[2]) Z. v. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie . . . 265 Die Passivität der Materie bei Aristoteles. Ueber Wandlungen in der Auffassung — wobei auch die Abgrenzung der Begriffe Materie und Körper hereinspielt — von Augustin bis Thomas von Aquino z. v. Wulf 169, 2° c; 177, 3°; 270, 4°; Wittmann, Die Stellung des heil. Thomas von Aquino zu Avencebrol, Münster 1900, 72—74, 77. Innerhalb der neueren Philosophie steht R. mit seiner Anschauung von der Passivität der Materie im Gegensatz zur Naturphilosophie der Renaissance, wie sie G. Bruno vertrat, im Gegensatz auch zur newtonschen Gravitationslehre (Ps. II n. 1851 sqq.) und zur Anschauung Kants von den beiden Grundkräften der Materie (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels). Dagegen stimmt R. überein mit Descartes oder (Locke?) Berkeley. Nur trennt er sich von Descartes sofort dadurch, dass er die Bewegung der Materie nicht mechanistisch, sondern spiritualistisch erklärt.

[3]) N. S. II n. 1011.

[4]) N. S. II n. 1012.

[5]) N. S. II n. 1012. Der Text der gerade an diesem Punkte gedanklich weniger geschlossenen Ausführungen sagt in der revidierten Ausgabe irrtümlich: nella materia sua il sentimento fondamentale non percepisce il corpo che relativamente ai sensori speziali . . .

bei kann sie an sich ganz wohl vorhanden sein. Die Materie des sentimento stellt eben nicht den Körper mit all seinen Eigenschaften dar, sondern nur nach der Seite der Passivität, mit der er im sentimento als dessen Gegenstand erscheint.

Wovon diese der Materie wesentliche Passivität abzuleiten ist, kann dabei noch in Frage bleiben.

Dann knüpft R. wieder an den populären Körperbegriff an.

Die gewöhnliche Auffassung vom Körper geht[1]), wie schon bekannt, nicht über das hinaus, was die äusseren Sinne von ihm vermitteln. Für sie kommt darum eine Einwirkung auf den Geist nicht in Frage, zumal ja, bemerkt R., indem er den Standpunkt seiner philosophischen Auffassung unterlegt, den äusseren „Sensationen" als blossen Veränderungen des sentimento fondamentale gar keine Einwirkung auf den Geist zu Grunde liegt, sondern nur eine solche der äusseren Körper auf unsern Körper.

Aber noch mehr[2]). Die dem Körper zugeschriebene Aktivität lässt sich auch gar nicht aus der Natur des Körpers herleiten, so lange er im gewöhnlichen Sinn verstanden wird.

Dabei bezieht R. in den Beweis dafür auch ein die Einwirkung der Körper auf einander. Er sagt: „Jede Einwirkung ist im Grunde Bewegung. Die Bewegung haben aber die Körper nicht von sich aus, sondern erhalten sie von aussen." Das gilt auch für die Widerstandskraft und die Kohäsion[3]); denn erstere ist für R. nichts weiter als die „Verteilung der Bewegung auf die Teile des Körpers" und letztere „stellt das Gesetz dar, das die Zahl dieser Teile bestimmt".

Aber, warum bezieht sich R. auch auf den extrasubjektiven Körper? Es soll ja nur erklärt werden, wie der Körper im sentimento, der bisher als aktiv erschien, den passiven Charakter der Materie annehmen könne.

Der tiefere Grund liegt wohl darin, dass dem Körper die bisher zugeschriebene Aktivität nur in einer ganz bestimmten Beziehung zukommt. Sie bot sich R. bei der ersten Analyse des sentimento zunächst dar. Auf einer weiteren Stufe der Reflexion löste sich ihm der Körper aus dieser Beziehung. Er sah den Körper sozusagen a u s s e r h a l b und vor dieser bestimmten Beziehung zum sentimento[4]).

Daraus erwuchs ihm die Frage, wie kommt der Körper zu seiner Aktivität im sentimento?

---

[1]) N. S. II n. 1015, 1014.

[2]) N. S. II n. 1016.

[3]) Attraktion und Repulsion, die beiden Grundkräfte der Materie nach Kant.

[4]) Und dies ist der Körper im gewöhnlichen Verstande. So erklären sich auch dies etwas weitläufigen Ausführungen aus dem Bemühen Rs., den Zusammenhang mit dem gemeinmenschlichen Denken aufzuzeigen.

Es bedeutet das eine weitere Entfaltung seiner Theorie vom sentimento. In ihrer Konsequenz liegt auch jene Auffassung, nach der die Aktivität des Körpers schliesslich wieder hinter der Aktivität des sentimento zurücktritt.

Dass es sich hierbei wirklich um einen neu einsetzenden Ausbau in Rosminis Theorie vom sentimento handelt, lässt sich schon äusserlich erkennen. Nachdem er die Lösung der Schwierigkeit durch Aufstellung der im Vorangehenden skizzierten Gesichtspunkte vorbereitet hat, stellt [1]) er fünf Sätze auf, die die Lösung durchführen.

Sie aber leitet er ein mit der Bemerkung: „Nachdenken über die Frage hat mich zu diesem Resultat geführt, das ich als Hypothese geben möchte (la meditazione . . . mi rende probabile il seguente risultamento)".

Die „Anthropologie" [2]) verarbeitet dann die neuen Gesichtspunkte mit dem Ganzen der Theorie unter Einführung des bedeutsamen Elementes des Instinktes.

Wenn das sentimento durch die Einwirkung des Körpers auf das sensitive Prinzip konstituiert wird, dann ist es natürlich, dass es passiven Charakter hat. Ihn betont [3]) R auch immer wieder. Damit war er einer Auffassung gefolgt, wie sie sich als die nächste darbietet und wie sie darum auch den ersten Erklärungsversuchen der griechischen Philosophie zugrunde liegt. So hatte Aristoteles [4]) von dem „Leiden des der Wahrnehmung Fähigen" gesprochen.

Dem entsprechend waren auch für die Scholastik [5]) gerade in der Ausbildung des 13. Jahrhunderts die Sinnesvermögen passive Potenzen. Ebenso hatten aber auch für Locke [6]), Hume [7]), noch mehr für Condillac [8]) die Empfindungen passiven Charakter. Auch Leibniz [9]) galt die Empfindung ihrer Dunkelheit wegen als Leiden. Und bekanntlich ist auch für Kant [10]) der Sinn rezeptiv als die Fähigkeit, Vorstellungen durch Affektion, also nicht durch Spontaneität zu erhalten.

---

[1]) N. S. II n. 1019.

[2]) A. libro II. sez. II. Delle facoltà attive osia dell'istinto; Ps. I n. 391 verweist darauf.

[3]) Ps. I n. 152 Noi abbiamo detto tante volte, che sentire è patire.

[4]) De an. II 5, 418a 3—6. Freilich ist dieses Leiden kein sozusagen rein mechanisches, sondern ein auf die Tätigkeit hingeordnetes (a. a. O. II 5, 429b 2—5.

[5]) Wulf 276, I⁰ c.

[6]) G. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge 9. Hier ist die Passivität nun nicht mehr die des Aktuiertwerdens eines Potenziellen.

[7]) Impression.

[8]) N. S. I n. 73 (1) mit einer Stelle der Kritik aus Laromiguière (wohl aus Sur les paradoxes de Condillac).

[9]) Nach O. Klemm, Geschichte der Psychologie, Leipzig 1911, 208.

[10]) Kritik der reinen Vernunft, Die transzendentale Aesthetik (Eingang).

Aber wie etwa bei Aristoteles die Auffassung des Empfindungsvorganges als Leiden verknüpft ist mit seiner Lehre von Materie und Form, von Potenz und Akt, so musste R. im Gegensinn von seiner eine blosse Potenz, aber auch jede Form einer mechanischen Auffassung ablehnenden Grundanschauung aus in der weiteren Entwicklung seiner Theorie das aktive Moment besonders zur Geltung bringen.

So leitet[1]) er auch seine Ausführungen über den Instinkt mit der Frage ein: „Wie liesse sich die Entstehung der Empfindungen in einem Prinzip ohne alle Aktivität denken? Dieses Prinzip wäre tot und könnte ebensowenig wie ein Stein Empfindungen haben."

Der Passivität des Körpers, mit deren besonderen Betonung in der Lehre von der Materie des sentimento die Darstellung des sentimento im N. S. schloss, tritt die Aktivität[2]) des sensitiven Prinzips gegenüber. Freilich hatte auch sie sich schon im N. S. angekündigt, abgesehen von den fünf oben schon genannten Thesen, besonders an jener[3]) Stelle, die von der besonderen Spontaneität des Geistes als sensitiven Prinzips sprach. Ferner dort, wo der Körper gelegentlich[4]) als Mitursache des sentimento bezeichnet wird.

Besonders deutlich tritt sie aber an jener Stelle[5]) hervor, wo von dem im sentimento liegenden Akt die Rede ist. Hier steht gewissermassen aphoristisch, der Geist muss, sobald er sich mit dem animalischen Körper vereinigt, einen bestimmten Akt setzen. Aber zur vollen Geltung kommt sie in der „Anthropologie", wo sie als Instinkt erscheint.

Hier nun, wo R., wie er selber bemerkt[6]), vom Menschen als animalischen Wesen ausführlich handelt, wenn auch in Unterordnung[7])

---

[1]) A. n. 367; z. v. N. S. II n. 718 gegen Condillac (Bild von der Marmorstatue), Traité des sensations. Dessein préliminaire: . . . une statue organisée intérieurement comme nous e animée d'un esprit.

[2]) A. n. 444 nell'anima vi è l'inerzia e vi à la spontaneità: questa tempera quella. Ps. I n. 50 Anima è il prinzipio d'un sentimento sostanziale-attivo che ha per termine lo spazio ed un corpo, 53, 152, 160 225 (1); II n. 2205. Teos. V 188 la Psicologia . . . dimostra col più gran rigore d'osservazione e di ragionamente . . . il sentimento animale, quale ci è dato dall'esperienza, ha in se stesso una virtù attiva . . . 215 Il sentimento è un' attività. Z. v., was oben über das „Prinzip" gesagt wurde.

[3]) N. S. II n. 1013.

[4]) N. S. II n. 1001 il corpo . . . ci si rende noto come materia del sentimento fondamentale e concausa del medesimo. Rin. 279 (2), 335. Stellen des Ueberganges: N. S. II n. 1002; Rin. 331 (1).

[5]) N. S. II n. 706 lo spirito, col primo congiungersi individuamente con un corpo animale, dee pur mandar fuori una cotale sua attività.

[6]) A. n. 61 (1), 3 (1). Diesem schier unerschöpflichen Gegenstand widmete R. dann noch das 5. Buch von Ps. II.

[7]) A. n 46.

unter den moral-wissenschaftlichen Gesichtspunkt (Antropologia in servigio della scienza morale), tritt an Stelle der zerstreuten Spuren die Theorie. Dazu kommen dann noch die weiteren Ausführungen in der „Psychologie“ [1]), besonders das ganze 5. Buch des zweiten Bandes.

Die volle Lösung: der Instinkt in seiner Beziehung zum sentimento (skizziert). Wirkungsweise.

In der ‚Anthropologie‘ [2]) nun teilt R. die Fähigkeiten des Lebewesens in aktive und passive. Nach seiner Anschauung [3]) sind nämlich auf jeder Stufe die passiven bzw. rezeptiven Potenzen von aktiven begleitet. Im Bereich des animalischen Lebens fasst er sie unter dem Namen Instinkt zusammen [4]). Doch geht der Instinkt auch über diese Sphäre hinaus [5]). Das kommt aber hier nicht mehr in Frage.

Der animalische Instinkt tritt in zwei Grundformen auf, wie sich hernach zeigen wird. Sie stellen zugleich nach der ‚Anthropologie‘ die Grundkräfte für alle sinnlichen Akte dar [6]).

Den geeigneten Ausgangspunkt für die Darstellung seiner Wirkungsweise bietet der Stand der Frage im N. S. [7]).

Dort sagt noch R., es seien uns, oder wenigstens ihm, die Gesetze, nach denen das sentimento im sensitiven Prinzip entsteht, unbekannt. Doch möchte er vermuten, dass auch hier die Gesetze gelten, die auch sonst im Universum sich beobachten lassen: einmal,

---

[1]) Ps. II n. 1066 sqq. (auf Ps. II verweist auch Teos. III n. 1437); Sst. n. 134 sq.

[2]) A. n. 48; Ps II n. 1780.

[3]) N. S. II 95 (1) in der Ausgabe von Mailand; Ps. II n. 945 sqq., 1780.

[4]) A. n. 369, 48; Teos. V 214. Im N. S. III n. 1294 (1) bezieht sich R. in der Lehre vom Instinkt auf Araldi: Egli difese l'esistenza dell' istinto anche rispetto all' uomo nella Memoria intitolata Del sonno e della sua ordinaria immediata cagione, inserita nel 1807 nel primo tomo delle Memorie della società medica di Bologna. Von ihm reproduziert er auch die Definition (1294): Dell' istinto non trovo definizione migliore di quella che si contiene in queste parole dell' Araldi: „Figlie dell' istinto sono quelle azioni, a cui l'animo concorre senza l'intervento della cognizione di un vero motivo, ma cedendo soltanto all' impulso e all' invito di qualche sensazione“. Wiederholt bemerkt R. (A. n. 416; Teos. V 482), er kenne keinen einzigen Philosophen, der den Tieren nicht irgendwie, direkt oder indirekt, ein Element des Denkens zugeschrieben habe. Cartesius aber, der diesen Fehler vermied, verfiel ins andere Extrem der rein mechanischen Auffassung. — Ueber die gleichzeitigen Untersuchungen zur Theorie des Instinktes in Frankreich z. v. Ravaisson a a. O. 184 sqq. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassburg 1911⁴, 415 ff. spricht von dem Unbestimmten, das hinter dem Begriffswort steht

[5]) Schon N. S. II n. 524 istinto razionale. Ps. II n. 1068 sqq., 163 bis.

[6]) A. n. 367 sqq. Delle due forze originarie dell' attività animale. 401; Teos. V 208, 383.

[7]) N. S. II n. 1013.

dass allem Geschehen feste Gesetze zu Grunde liegen, und dann, dass diese Gesetze aus der Natur der wirkenden Dinge als deren Folge fliessen.

So könnte die aktive Natur des sensitiven Prinzips darin bestehen, sofort zu wirken, sobald nur die hiefür notwendigen Bedingungen gegeben sind.

Als eine von diesen nennt[1]) nun R. auf Grund der Analyse des sentimento das Vorhandensein eines organisierten Körpers. Von dieser Organisation, deren höchste Form R. im menschlichen Körper sieht[2]), betont[3]) er, dass der Körper sie sich selbst nicht geben könne, sondern von aussen sie erhalten müsse.

Er befindet sich im grunde dabei in Uebereinstimmung mit Kant, dessen Bestimmung des Organismus er gelegentlich[4]) als moderne Formulierung mit der antiken des Hippokrates[5]) zusammenstellt und im Gegensatz etwa zu Spinoza und auch zu Buffon, den R. Linnée an die Seite stellt[6]).

Was nun diese äussere Ursache ist, wird im N. S. nicht gesagt. Doch ist ihm zu entnehmen, dass es der Geist selbst nicht ist, weil ja die Organisation die Bedingung für seine Wirkung bildet. Später finden sich Stellen[7]), wo R. die Bildung der Organisation dem sentimento mit seinen Elementen selber zuschreibt, und das nicht bloss in ihrer höheren, sondern schon in ihrer ersten Form.

Für diese Auffassung dürfen[8]) demnach wohl auch die ausführlichen Kapitel der ‚Psychologie' über die Ursachen der verschiedenen Formen der Organisation, über das Gesetz, nach dem das sensitive Prinzip seine organisierende Funktion vollzieht und die Nummern, welche die organischen Funktionen nach ihren Momenten besprechen, in Anspruch genommen werden, wenn auch der Einfluss des sentimento gerade auf die Bildung der ersten Form der Organisation in der Durchführung zurücktritt.

Dem Endergebnis nach hat auch De Sarlo[9]) schon die Frage, die er besonders herausstellte, in diesem Sinne beantworten zu müssen

[1]) N. S. II n. 1019, I und II, 1013; z. v. 706. Ueber die Organisation nach Aristoteles: De an. III 12, 434a 27 sq.; Brentano, Psychologie des Aristoteles 200; Siebeck, Geschichte der Psychologie II 14.

[2]) Ps. I n. 653.

[3]) N. S. II n. 1019, I.

[4]) An. n 271; Teos. V 292. Kritik der Urteilskraft § 65 f.

[5]) Ps. II n. 1872 mit (1). De alimentis IV: consensus unus, consentientia omnia, conspiratio una (A. n. 271). Ueber diese pseudohyppokratische Schrift z. v. Siebeck, Geschichte der Psychologie I 1, 94 ff.

[6]) A. n. 35, 54 (1).

[7]) P. I n. 542 l'organizzazione (prodotta ella stessa e sviluppata dal sentimento); Teos V 249 sq.; z. v. Ps. I n. 469, 471, 472; Teos. V 292 sq. Das geschieht im Zusammenwirken von „Prinzip" und „Terminus".

[8]) Ps. I n. 471 sqq., 474 sqq.; II n. 1791 sqq.

[9]) Le basi . . . 68, 70 sq., 73, 16; z. v. Ferri I 203, 222.

geglaubt. Es entspricht diese Lösung dem das sentimento tragenden Grundverhältnis und gerade auch der für R. so bedeutsamen und charakteristischen Form der Abhängigkeit, in die er, wie schon bemerkt, die extrasubjektiven Phänomene von den subjektiven bringt. Es darf dazu noch daran erinnert werden, dass R. selbst methodologisch wiederholt bemerkt, dass die philosophische Untersuchung nicht auf die allerletzte Ursache rekurrieren, sondern die vermittelnden aufsuchen soll [1]). So möchte es auch in dieser Frage seinem Gedanken entsprechen, nicht auf den Schöpfer zu rekurrieren.

Was dann die Frage nach der Form oder den Formen der Organisation selber anbelangt, so hat ihr R. der Bedeutung wegen, die ihr für die detaillierte Theorie vom sentimento zukommt, seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet [2]). Man könnte sagen, er tat es um so lieber, als er hier Gelegenheit hatte, in besonderem Masse das naturwissenschaftliche Gebiet einzubeziehen. Dabei war er sich der Schwierigkeit und auch des Problematischen, das seinem Versuch der Natur der Sache nach anhaften musste, bewusst [3]).

An dieser Stelle ist es jedoch nicht notwendig, ins einzelne ihm zu folgen. Das für diese Darstellung Wichtige wird alsbald unter einem selbständigen Gesichtspunkt nachzutragen sein.

Der organische Körper ist also Grundbedingung für die Tätigkeit des sensitiven Prinzips.

Nach den Thesen des N. S. besteht nun das erste Moment der Tätigkeit selbst darin, dass das sensitive Prinzip auf diesen Körper wirkt und ihn durch Verleihung einer höheren Seinsweise in den Zustand der Aktivität versetzt. Dadurch wird [4]) er zu einem belebten Körper mit allen Eigenschaften, die einem solchen zukommen. Mit der Verleihung dieser Aktivität geht zusammen, dass das sensitive Prinzip sich ihr sozusagen unterstellt [5]).

Damit ist der Körper in den Stand gesetzt, seinerseits auf das sensitive Prinzip zurückzuwirken [6]). Und darin liegt die im Vorausgehenden so oft genannte Einwirkung des Körpers auf den Geist in

---

[1]) N. S. II n. 686 gegen Berkeley in der Frage nach der Existenz der Körperwelt. Ps. II n. 822 in der Frage nach dem Erklärungsgrund für die körperliche Bewegung.

[2]) A. n. 283—322; Ps. I n. 471 sqq.

[3]) A. n. 287 (die für R.s persönliche Art charakteristische Stelle im Wortlaut) senza che io pretenda punto di dare una soluzione . . . non voglio intralasciare di registrar qui alcune poche osservazioni, che mi vennero fatte su . . . 322. Aehnliche sokratische Wendungen N. S. II n. 888; Ps. II n. 743.

[4]) N. S. II n. 1019, II; A. n. 382, 385, 368, 372, 377; z. v. Ep. XI 6727.

[5]) A. n. 382, 367.

[6]) N. S. II n. 1019, III; A. n. 382.

der Form des sensitiven Prinzips. Den Abschluss beschreibt R. gerade in den letzten Thesen des N. S. anschaulich, wo er sagt[1]: „Durch seine Rückwirkung auf das sensitive Prinzip löst der belebte Körper in ihm den Akt des sentimento fondamentale aus. Dieses durchdringt den Körper und macht ihn zu seiner Materie, d. h. zu seinem Sitz, seiner Seinsweise, seiner Ausdehnung".

Der Materie gegenüber bezeichnet R. in nicht ungeeigneter Beziehung auf aristotelische Anschauung das Prinzip und seinen Akt als die Form des sentimento. Das sentimento selber aber, fügt R. erläuternd noch bei, ist sozusagen genötigt, mit seinem Akt in dessen Materie zu enden[2].

Hier also liegt die Lösung vor, wie der Körper zuerst immer als aktiv bezeichnet werden konnte und dann doch in der Form der wesentlich passiven Materie erscheinen: im Werden des sentimento ist er aktiv, im Akt des (gewordenen) sentimento (sentimento compiuto) ist er passiv[3].

Aber auch innerhalb der Entstehung des sentimento erscheint der Körper nicht nur als aktiv. Sie vollzieht sich in einer Abfolge von Aktivität und Passivität. R. sieht darin ein ontologisches Grundgesetz der gesamten Natur (l'azione produce la passione, e la passione produce l'azione)[4].

Bei jeder dieser Einwirkungen unterscheidet R.[5] noch eine weitere Wirkungsweise mit einer zweiten Wirkung. Diese besteht darin, dass das sensitive Prinzip mittelbar auch die Einwirkung des Körpers auf den Körper (azione materiale), d. h. auf unsere Sinnesorgane verändernd beeinflusst. Der belebte Körper bietet den Sinnen extrasubjektive Phänomene dar, die verschieden sind von denen des unbelebten[6]. Und der Körper wirkt ebenso verändernd auf die Materie des sentimento und bringt dadurch mittelbar die Modifikation im sentimento hervor.

Nachdem so der Komplex der Gesamtwirkung in seine Momente und Seiten auseinandergelegt wurde, muss noch besonders betont werden, dass die aufgestellte Abfolge nicht zeitlich verstanden werden darf[7]. Der Akt der Belebung vor allem geht nur in der Ordnung der Natur der Dinge dem Akt des sentimento voraus, wenn das sentimento auch gelegentlich[8] als die Wirkung und die Vollendung der Belebung bezeichnet wird.

[1] N. S. II n. 1019, III, 1002, 1019, IV. Unterm ontologischen Gesichtspunkt ist dieser Prozess in Teos. III n. 1437 sqq. dargestellt.

[2] N. S. II n. 1019, V.

[3] Ps. I n. 152, 160; N. S II n. 1013.

[4] A. n. 382; Ps. II n. 1066 sq.

[5] A. n. 283.

[6] N. S. II n. 1019, II le ultime proprietà de' corpi viventi; A. n. 379, 45, 6⁰, 269 sqq.

[7] A. n. 382, 361, 371.

[8] Ps. I n. 229 (3).

Ebensowenig dürfen, wie oben schon unter einem andern Gesichtspunkt betont werden musste, die beiden wirkenden Faktoren als ihrem Produkte zeitlich vorausliegend gedacht werden oder sie selbst zeitlich von einander getrennt werden[1]).

Das sentimento, sagt R. wiederholt[2]), ist etwas Gegebenes. Es kann nicht erst in einem Naturprozess sich aus seinen Elementen aufbauen.

Es ist nur die Reflexion, die die Momente seines Werdens dialektisch rekonstruiert; aber auch sie vermag es nur innerhalb bestimmter Grenzen[3]).

In diesem Spiel von Wirkung und Gegenwirkung, von Haupt- und Nebenwirkungen sieht[4]) R. den tiefsten Punkt seiner Theorie vom sentimento — abgesehen vom rein metaphysischen Gesichtspunkt der ‚Theosophie'. Aus ihm ersteht[5]) in stetem Werden das sentimento. R. beansprucht dafür selber nicht mehr, dass sie das Ergebnis der reinen Beobachtung und Analyse sei[6]).

Sie können aber auch der Natur der Sache nach nicht mehr ausreichen, wo es sich um die letzten immanenten Gründe von Seele und Leben handelt[7]). Wie oben schon bemerkt wurde, hatte R. diesen Erklärungsversuch im N. S. als Hypothese eingeführt. Im Fortgang der philosophischen Reflexion verfestigten sich auch hier Rosminis Begriffsformen. Es lag in seiner philosophischen Art, nach einem festen Gefüge des Wissens zu verlangen[8]), wo immer es überhaupt möglich. Damit aber verband er das Bewusstsein von den Grenzen des menschlichen Erkennens besonders den Geheimnissen der geistigen Natur gegenüber[9]).

---

[1]) A. n. 367, 262.

[2]) A. n. 367 abbiamo il sentimento datoci bell' e formato da natura. 380, 363, 326; z. v. N. S. II n. 716, 529; Ep. VIII 4545.

[3]) A. n. 284.

[4]) A. n. 284.

[5]) A. n. 367 una doppia azione continua ed immanente, onde il sentimento stesso viene continuamente producendosi . . . 262, 45.

[6]) A. n. 367, 284.

[7]) Z. v. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit 353 (in Platonismus und Darwinismus); z. v. 362 ff. (Ueber das Problem des Lebens).

[8]) Rin. 2. Damit aber z. v., was schon über R.s Forschergeist bemerkt wurde.

[9]) So ist ihm die Weise, wie sich die in der Intuition und in der Konstitution des Geistes gegebene Seinsidee mit dem Subjektiv verbindet, ein fatto primigenio, e veramente transcendentale (A. n. 505); z. v. N. S. II n. 557. Und so sagt er auch vom sentimento — wie schon erwähnt —, dass wir ihm nicht bis auf den Grund zu sehen vermögen, auch wenn das „Licht" (der Seinsidee) darauf fällt. Immer wieder treten in R.s Philosophie wie die Linien einer starken Komposition in der bildenden Kunst die methodologischen Normen hervor, die dem Forscher in gleichem Masse Raum schaffen wie Grenzen setzen. In charakteristischer Weise schliesst

Und doch wusste er hinwiederum gerade die geistige Seite sich am nächsten. Dabei sah er gleichwohl den Geist tief in die Natur versenkt [1]), aber schliesslich sie von ihm getragen und beherrscht.

In einem Brief [2]) sagt R., es komme darauf an, zu zeigen, dass die Materie wahrhaft unter dem Geiste (spirito) stehe. Nur so komme der Geist an seine Stelle, über die Materie. Das sei der einzige Weg, die Existenz eines über das Mechanische hinausgehenden Prinzips (principio ipermeccanico) zu erweisen.

Genetisch möchte dies darin seinen Ausdruck gefunden haben, dass R., nachdem er im N. S. aus dem sentimento den Körperbegriff gewonnen hatte, das sensitive Prinzip mit seiner Aktivität an die Spitze rückt und den Körper im Gegensinn als die Materie des sentimento betont.

Hier möchte auch der geeignete Ort sein, den Grundlinien nach eine an einem andern Punkte der Theorie aufgetretene weitere Entfaltung zu skizzieren. Es enthält dies den oben angekündigten Nachtrag.

Gelegentlich wurde schon bemerkt, dass R. an einer Stelle der revidierten Ausgabe des N. S. das sentimento, das für die Ableitung der Ideen in Frage kommt, unterscheidet von einer Form desselben, in der es nicht unserer Beobachtung zugänglich ist.

Deutlicher wird der Unterschied in der revidierten Ausgabe der ‚Anthropologie' (von 1847). Sie steht freilich chronologisch hinter der „Psychologie", die 1846 erschien. Aber zur Beleuchtung der begrifflichen Entfaltung darf von der historischen Folge abgegangen werden.

In der zweiten Auflage der ‚Anthropologie' also ist wiederholt [3]) eingesetzt „sentimento d'eccitazione" und vom „sentimento del continuo" als dem ihm vorausliegenden unterschieden.

R. seine Darlegungen über die Beseeltheit der Materie mit den Worten: Noi non intendiamo tuttavia di sciogliere queste questioni misteriosissime; e ci pare che il filosofo già faccia assai solo determinando quali ipotesi, intorno a questioni si arcane non involgano logica ripugnanza, nè opposizione ad altre verità metafisiche, o ai dati sperimentali che sommistrano ogni dì più le fisiche scienze (Ps. I n. 553).

[1]) Z. v. die schöne Stelle Ps. II n. 1780; z. v. I n. 7. Es mag auch hier nochmals auf die Verwandtschaft mit der Stoa und dem Neuplatonismus hingewiesen werden oder auch in der neueren Zeit etwa auf die mit Baader. Sie bedeutet den Gegensatz zu Descartes und seinem weitreichenden Einfluss.

[2]) Ep. III 1009. — Gelegentlich (Teos. V 227 [1]) bemerkt R.: Non pochi metafisici e matematici de' tempi moderni hanno riconosciuto e confessato che la forza è un concetto di cosa spirituale. Er meint dann, es wäre also für sie ein Leichtes gewesen, von hier aus ein von der Materie verschiedenes Prinzip zu statuieren. — Auch seine Filosofia della politica mündet in — fast müsste man sagen, einen rigorosen — Spiritualismus aus.

[3]) A. n. 383, 403, 307, 312; z. v. 45, 2.

Diese Unterschiede sind in der ‚Psychologie'[1]) behandelt. Hier werden drei Formen des sentimento aufgestellt: 1. jene Form, in der die Materie des sentimento in nichts weiter als in der Ausdehnung besteht (sentimento di continuità)[2]); 2. jene, in der im Ausgedehnten Bewegungen erscheinen (sentimento di semplice eccitazione)[3]); 3. jene Form, in der die Bewegung sich nicht zerstreut und verliert, sondern gesammelt wird und sich erhält (sentimento di eccitazione perpetua)[4]): hier darf, besonders mit Beziehung auf die sofort zu erwähnende anthropologische Bekrönung, von einer bemerkenswerten Annäherung R.s an den ebenso bedeutsamen als schwierigen Begriff der Entwicklung gesprochen werden. Und historisch lassen solche naturphilosophische Ideen R. im Kreise Kants und besonders Schellings erscheinen — die Frage nach dem direkten Einfluss soll damit nicht kurzhin erledigt sein.

Die Möglichkeit der Bewegung überhaupt — um hierin wieder einzusetzen — ist bedingt durch eine Vielheit mit einander in Kontakt stehender Elemente[5]). Die Unterlage aber für die sozusagen zu einem System geordneten Bewegungen muss ein Organismus bilden[6]).

Auf der obersten Stufe erreicht das sentimento auch seine volle Individualität[7]).

Das Neue gegenüber dem Stand der Theorie im N. S. liegt also in der Einführung der Bewegung und ihrer Verbindung mit der Organisation.

Aber auch gegenüber den Anschauungen der ‚Anthropologie'[8]) in der ersten Auflage ist eine weitere Klärung und Festigung zu erkennen. Es lässt sich hierin deutlich der Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Anschauungen erkennen.

---

[1]) (Dahin verweist R. in A. n. 307 und Teos. I n. 648): Ps. I n. 534 sqq., 614; II n. 2010 sqq., 2065 sqq., 2072 sqq., 2080 (1), 2204; Teos. I 42, 656, 3^0, 643 sqq.; III 1439 sqq.; V 364 sqq, 385, 446; z. v. Sst. n. 37, 19.

[2]) Ps. I n. 535; II n. 2065, 2080, 2011 (1): damit steht im Zusammenhang die Korrektur im N. S. (II n. 698), wo R. die Form des sentimento, in der es nicht ins Bewusstsein eingeht, als Unterschiedsglied einfügt. Teos. V 323 sqq., 356 sqq.

[3]) Ps. I n. 536 sqq., 468; II n. 2065; Teos. V 360 sqq.

[4]) Ps. I n. 541, 468; Ps. II n. 2072, 2080; Teos. V 258, 289 sq., 331 sq.

[5]) Ps. I n. 534, 535, 536, 540, 541.

[6]) Ps. I n. 534, 3^0, 541; II n. 2066, 2^0, 2074, 2^0; Teos. V 497.

[7]) Ps. I n. 572 sqq. Individualità del bruto. Teos. V 358 le anime umane hanno il sentimento dello spazio immisurato; ma non hanno questo solo, si bene molti altri, pei quali si escludono a vicenda e si individuano come anime. 360 l'atto con cui si sente la materia è un atto primo ossia un nuovo principio. 362, 363 da quel momento in cui esiste il principio della materia, questo principio riuscirebbe identificato col principio dello spazio.

[8]) A. (Milano 1838) 202 z. v. mit (Novara 1847) n. 318.

Weiter steht diese Unterscheidung in engster Beziehung zu der Anschauung Rosminis von der Beseeltheit der Materie. Diese Form des Lebens sieht R. im sentimento di continuità. Doch weiter soll hier darauf nicht eingegangen werden[1]). Es sei nur bemerkt, dass R. parallel den aufsteigenden drei Formen des sentimento ebensolche des Lebens unterscheidet. Die höchste Form bildet die Unterlage[2]) für das geistige Leben im vollen Sinn des Wortes, wie es durch die Manifestation der Seinsidee grundgelegt wird.

Hierdurch wird die sensitive Seele (nach Aristoteles, De an. II 1 413 a 3—4 könnte man sagen ψυχή) zur vollgeistigen (νοῦς lässt sich hier eigentlich nicht sagen, weil R. gegenüber Aristoteles die psychische Einheit herstellt). Die Verbindung endlich von Leib und Seele denkt sich R. auf dieser Stufe hergestellt durch die intellektuelle Perzeption, die hier auf das „sentimento fondamentale" geht[3]) und so fundamentalen und immanenten Charakter trägt.

Formen des Instinktes.

Was nunmehr — um zusammenfassend darauf wieder zurückzukommen — die die Bildung des sentimento tragende Aktivität betrifft, so wird sie in der ‚Anthropologie' und in der ‚Psychologie' im besondern[4]) dem Instinkt zugeschrieben.

Auf ihn wird da im allgemeinen[5]) die Mitwirkung des sensitiven Prinzips zur Erzeugung des sentimento fondamentale zurückgeführt. Und von ihm wird im besondern die Entstehung der subjektiven und der extrasubjektiven Phänomene, durch die ein beseelter Körper sich von einem unbelebten unterscheidet, hergeleitet[6]).

Von ihm sagt R. endlich, dass seine Wirkung sich in Einem über eine gegebene Ausdehnung verbreitet[7]). Zusammenfassend

---

[1]) Ps. I n. 534 sqq., 666 sq.; Teos. I n. 648, 656, 3°; V 239. Die niederste Form des Lebens gibt sich nach aussen nicht kund, weil die Organisation als Mittel hierfür fehlt (Ps. I n. 529 sqq., 533, 542; II n. 1845 sqq.). So sucht R. den Widerspruch mit dem gemeinmenschlichen Denken zu beheben.

[2]) A. n. 815 sq.; Ps. I n. 672 sqq.; 568; II n. 1187 sqq.; Teos. V 371.

[3]) Ps. I n. 254 sqq. L'unione dell'anima razionale col corpo si fa per via d'una percezione immanente del sentimento animale. 264 Questa percezione primitiva e fondamentale di tutto il sentito (principio e termine) è il talamo per così dire, dove il reale (sentimento animale-spirituale) e l'essenza che s'intuisce nell' idea formano una cosa; e questa cosa sola è l'uomo. 291 (1); 671, 712; z. v. 670 sqq. (concetto della morte); Ps. II n. 1726, 1180; Teos. III n. 1331; V 338, 377, 447 sqq., 461 sqq., 494, 1°; Sst. n. 140 sqq (hierauf bezieht sich die 24. von den propositiones damnatae: Denzinger, Enchiridion; Morando, Esame critico).

[4]) A. n. 367 sqq.; Ps. II n. 1780.

[5]) A. n. 369, 371; Sst. n. 135; Ps. II n. 1785 sqq.

[6]) A. n. 373, 377, 379, 382, 389, 445; Ps. II n. 1822.

[7]) A. n. 375 sq.

schreibt er ihm alle Funktionen zu, die auf die Entstehung und Erhaltung des sentimento fondamentale gehen[1]). Darum bestimmt[2]) er ihn dahin, dass er auf die grösstmögliche Vollendung des sentimento fondamentale gerichtet ist. Und diesen Instinkt heisst er Lebensinstinkt (istinto vitale)[3]).

Auf dem Boden des sentimento fondamentale und seiner Modifikation entsteht[4]) aber noch ein anderer Instinkt. Es ist dies jener, aus dem die Bewegungen hervorgehen, die für gewöhnlich auf weitere fördernde „Sensationen" gerichtet sind. Ihn heisst R. Sinnesinstinkt (istinto sensuale)[5]).

Sein Gesetz formuliert[6]) er dahin, dass er die im sentimento fondamentale auftretenden vorübergehenden „Sensationen", soweit sie von Lust begleitet sind, durch vorübergehende Bewegungen möglichst zu steigern sucht. Darin sind seine vielverzweigten Funktionen letzten Endes begründet. Das Gemeinsame der zwei Formen besteht darin, dass beide auf das sentimento gerichtet sind[7]).

So kann R. den Sinnesinstinkt als Fortsetzung des Lebensinstinktes betrachten[8]).

Damit gewinnt er eine einheitliche Grundkraft der sensitiven Seele, in der alle weiteren Akte virtuell enthalten sind. Sie vergleicht R. mit einem gespannten Bogen: diese Grundkraft ist jener Akt, durch den die Seele von Anfang an sensitiv ist[9]).

Es ist von Bedeutung, zu sehen, wie R. zunächst innerhalb der sensitiven Sphäre die Einheit des Seelenlebens zu gewinnen sucht. Es möchte aber noch fraglich erscheinen, ob er ihre Vermittlung vollkommen geklärt hat, selbst, wenn nur der Standpunkt der immanenten Beurteilung eingenommen wird.

Die reale Einheit von istinto und sentimento.

Zunächst ist jedoch aus all dem Bisherigen zu ersehen, dass die Scheidung von Instinkt und sentimento als aktive und passive Potenzen im Grunde nur für die systematische Darstellung Geltung hat.

Das sentimento ist durchaus nicht rein passiv.

Wie verhalten sich aber dann istinto und sentimento an sich?

---

[1]) Ps. II n. 1785 sq., 1787 sqq., 1795 sqq.

[2]) Ps. II n. 1785, 1097 sqq.; Teos. III n. 1489; z. v. 1437 sqq., wo die Gesetzmässigkeit unterm metaphysischen Gesichtspunkt betrachtet ist.

[3]) A. n. 369 sqq.; Ps. I n. 468; II n. 1780 sqq., 1929 sqq.; Sst. n. 135; Teos. III n. 1437, 1489; V 88, 214.

[4]) A. n. 369, 385 sqq., 392; Sst. n. 135; Teos. V 88.

[5]) A. n. 369, 385, 392 sqq.; Ps., Teos., Sst. wie in der vorletzten Anmerkung.

[6]) Ps. II n. 1801; Teos. III n. 1489; V 89.

[7]) Ps. II n. 1802 sqq.

[8]) A. n. 387, 414; Ps. II n. 1799; Teos. V 88.

[9]) A. n 387 quell'atto col quale ella (sc. anima) da prima sente.

R. sagt, der Instinkt ist auf das sentimento hingerichtet und er bringt das sentimento hervor. Aber er lässt [1]) auch den Instinkt aus dem sentimento entspringen.

Dieser Widerspruch liesse sich zunächst dahin auflösen, dass ihm zwei verschiedene Auffassungsweisen zu Grunde liegen: die kausale, bei der das sentimento durch den Instinkt ins Dasein gesetzt wird, und die finale, nach der der Instinkt im Dienste des sentimento steht und in ihm wie sein Ziel so auch seinen Grund hat.

Auf jeden Fall ist das sentimento als die eigentliche psychische Realität festzuhalten [2]).

Die Scheidung, die in der ‚Anthropologie' betont wurde, tritt auch schon in der ‚Psychologie' zurück. So erklärt [3]) R.: man darf sich das Verhältnis nicht so denken, dass der Instinkt vor dem sentimento fondamentale existierte; denn, wenn es kein sentimento gäbe, gäbe es auch nicht die Aktivität des Instinkts. Aber, wenn das sentimento einmal existiert, dann lassen sich jene Tätigkeit, die es ins Dasein setzte, und das sentimento selbst unterscheiden als zwei Elemente, von dem das eine aktiv und das andere passiv ist. Und die Unterscheidung in diesem Sinn ist eine reale, fügt R. hinzu.

Aber noch mehr. An einer andern [4]) Stelle der ‚Psychologie' bemerkt R. geradewegs, er habe den Instinkt unter die Potenzen gezählt. Er ist aber mehr als eine Weise des Wirkens verschiedener Potenzen zu betrachten, denn als eine selbständige Potenz für sich: er ist ein Gesetz, das die Tätigkeit des Subjekts bestimmt. Doch fügt er selbst hier noch hinzu, dass es auch das Subjekt konstituiert [5]).

---

[1]) N. S. III n. 1258 (1) Non mi curo ora di spiegare come avvenga che il senso produca l'istinto . . . A. n. 48 le facoltà attive, che in quelle (sc. facoltà passive) hanno la loro origine . . . 47, 79, 384, 375. Die letzte Stelle lautete in der Mailänder Ausgabe gegensätzlich: l'istinto vitale è quell' appunto che genera il sentimento.

[2]) N. n. 387 Così la virtù primordiale dell'anima è ridotta ad una: tutti gli atti suoi sono virtualmente contenuti in quell'atto col quale da prima ella sente . . .

[3]) Ps. II n. 1786; A. n. 906 Nel sentimento s'inizia e procede e s'acchinde l'istinto: l'unità dell'istinto costituise l'individuo. In Teos. V 207 heisst es: l'istinto è un sentimento che opera. 208, 215.

[4]) Ps. II n. 1102. Es möchte bemerkenswert sein, dass R. gerade dort, wo der Instinkt, den er durch alle Stufen des Seelenlebens — wie schon erwähnt — durchführt (Ps. II n. 1068), mit dem Willen zusammentrifft, die im Texte gegebene Auffassung betont. Freilich scheidet er dann später (1780) wieder bestimmt das passive sentimento und den aktiven istinto, aber doch eben in einer zusammenfassenden Uebersicht.

[5]) In der Frage, ob die Instinkte reine Reflexerscheinungen (Bethe, Löb, Mach) sind oder irgendwie auf psychischem Boden stehen (Morgan, Romanes, Wundt), steht R. grundsätzlich auf Seite der Letzteren.

Endgültig dürfte R.s Auffassung mit seinen eigenen Worten dahin bestimmt werden: der Akt, in dem das Lebewesen (l'ente animale) sein Dasein und seine Form hat, ist der Instinkt: die Form des Lebewesens liegt im sentimento fondamentale, der Auswirkung und konkreten Erscheinung eben jenes Aktes[1]).

Wiegt in dieser Bestimmung formell auch das Dialektische über das Psychologische über, so wird doch ersichtlich, dass sentimento und istinto nicht wie passive und aktive Potenzen einander gegenübergestellt werden sollen, sondern dass im sentimento die psychische Aktivität in die Erscheinung tritt.

Aus dem Zusammenwirken und aus dem Widerstreit der beiden Formen des Instinkts unter sich und mit den mechanischen Kräften entwickelt[2]) R., nicht ohne dass sich an manchen Punkten die Schwierigkeiten[3]) verstärken, die Entfaltung des animalischen Lebens unter besonderer Berücksichtigung der Krankheitserscheinungen[4]).

Besondere Beachtung würde dabei die Rolle beanspruchen, die R. dem Sinnesinstinkt zuzuteilen weiss[5]).

Das liegt aber schon ausserhalb des Zieles, das dieser Darstellung gesteckt ist[6]): sie wollte nicht mehr als Rosminis Lehre vom sentimento nach ihren Grundlinien vorführen.

Aus dem sentimento zu gewinnende Bestimmungen.

Im Verlauf der Darstellung zeigte es sich schon, dass viele Beziehungen im sentimento zusammentreffen. So ist es wohl auch möglich, dass R. aus ihm eine Fülle von Bestimmungen gewinnt.

Vor allem sieht er in ihm die Natur des (animalischen) Lebewesens[7]): das sentimento stellt ja die Einheit von Leib und

---

[1]) Ps. II n. 1785 L'atto con cui l'ente animale è posto, pel quale è posta la sua forma, è quello che abbiamo chiamato l'istinto vitale: la forma poi dell' animale è il sentimento fondamentale, determinazione e compimento di quell' atto medesimo. Z. v. I n. 391.

[2]) Ps. II 5. Buch, Kap. 4 ff., 11, 17.

[3]) Z. B. A. n. 415 (Gegensätze zwischen den einer Wurzel zugehörigen Formen des Instinktes) u. a. m.

[4]) A. n. 401 sqq.; Ps. II 5. Buch, Kap. 12 f.

[5]) A. n. 416 sqq. enthalten für die gerade gegenwärtig sich entwickelnde Tierpsychologie wohl wirklich Wertvolles. In der deutschen Literatur wurden diese Ausführungen noch nicht berücksichtigt. Auch K. Werner a. a. O. 286 hat sie in ihrer Bedeutung nicht eigentlich gewürdigt.

[6]) Eingehend ist R.s Lehre vom Instinkt behandelt in De Sarlo 26 sqq, 38 sqq., 66 sqq., 148 sqq.

[7]) A. n. 45, 2° L'animale è „un essere individuo materialmente sensitivo e istintivo con organizzazione e movimenti organici - eccitatori" (die Organisation war in der Mailänderausgabe 29 noch nicht in die Definition aufgenommen). R. merkt (53) die Uebereinstimmung mit Linnée und Buffon an. Z. v. 53 sqq. Di una falsa maniera di definire l'animale. 62, 274, 303, 312, 388; Rin. 540; Ps. I n. 600 (1), 613 sqq.; II n. 1785, 1889; Ep. VIII 4545.

sensitiver Seele dar. Die Pflanzen[1]) schliesst R. von der Sphäre des sentimento aus, weil er es für unhaltbar erklärt, ihnen eine Seele zuzuschreiben.

In dem das sentimento tragenden Akt erkennt R. die Grundform des Lebens[2]). Damit präzisiert er seine Stellung zwischen den Extremen des Animismus (Stahl)[3]) und des Materialismus[4]). So abhold R. dem Materialismus ist und so sehr er sich hierin Stahl verwandt fühlte, so glaubte er doch ihm und seiner Schule gegenüber betonen zu müssen, dass kein Grund vorliege, für die biologischen Funktionen der Seele ihre rein geistige Kraft in Anspruch zu nehmen.

Die im N. S. betonte Unterscheidung von vita und sentimento hat sich jetzt dahin geklärt, dass verschiedene Formen des Lebens auseinanderzuhalten sind:

die des Lebewesens in seiner konkreten Natur sieht R. in der ununterbrochenen Hervorbringung des sentimento (la vita

---

[1]) A. n. 55. Z. v. 72 sqq. Della classificazione degli esseri della natura. Im Grunde doch umgestossen durch die Theorie der Beseeltheit der Materie. Freilich unterscheidet dann R. — wie schon erwähnt — die verschiedenen Formen des sentimento. Ep. IX 5358. Hierzu z. v. Nicotra in R. R. I 590.

[2]) A. n. 45, 7⁰. La vita in generale è „l'atto di un sentimento sostanziale". 81, 262 sqq. Si dichiara maggiormente la definizione della vita. 379. Rin. 212, 399, 425; Ps. I n. 541, 610; Teos. V 238, 445; Ep. VIII 4440.

[3]) Ps. I n. 391 sqq. Cause degli errori della scuola animistica. A. n. 374. — Ueber Stahl (Theoria medica vera) z. v. H. Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, Leipzig 1905, 28 ff.

[4]) A. n. 84 sqq. Della distinzione delle due vite organica e animale, stabilita da alcuni fisiologi (z. B. Bichat): hierin wendet sich R. auch gegen eine sozusagen vermittelnde Form. Ps. II n. 1883 meldet er den Fortschritt in Frankreich über Bichat hinaus (Monfalcon im Dictionnaire des Sciences Médicales) — Ueber Bichats Organizismus z. v. Ravaisson 180. Zur Geschichte des gesamten Problems z. v. Claude Bernard, Histoire des théories de la vie, Paris 1876 und Leçons sur les phénomènes de la vie, Paris 1878–1879 (in seinen historischen Aufzeichnungen). H. Driesch, Vitalismus als Geschichte und als Lehre, Leipzig 1905, 28 ff. Wenn H. Driesch, der in der Gegenwart mit besonderer Energie die „Eigengesetzlichkeit" der Lebensvorgänge vertritt und dazu den aristotelischen Begriff der Entelechie in Umbildung erneuert (a. a. O. 209), meint, E. v. Hartmann sei der einzige oder doch — bei Berücksichtigung von O. Liebmann (ebenda 148) — fast der einzige neuere Philosoph, der für das Problem des Vitalismus in Betracht komme (ebenda 145), so darf dem gegenüber doch wohl auf R. besonders hingewiesen werden. Ein anderes noch: man hat in kritischer Absicht u. a. R.s Beziehungen zu Descartes' Philosophie besonders betonen zu müssen geglaubt: an diesem Punkte aber steht R.s Auffassung im vollen Gegensatz zu der cartesianischen. Ferner: an verschiedenen Stellen dieser Untersuchung wurde auf die Verwandtschaft von Lehren R.s mit solchen von Leibniz hingewiesen. Wie verhält es sich damit im vorliegenden Fall?

animale è l'incessante produzione del sentimento corporeo o materiale)[1]).

Wird das sensitive Prinzip für sich herausgelöst, dann ist zu sagen[2]), dass sein Leben im sentimento liegt, während das des Körpers im subjektiven Sinne in jenem Akt besteht, durch den er auf das sensitive Prinzip wirkt und in ihm ununterbrochen das sentimento erzeugt[3]).

Das Leben des anatomischen Körpers[4]) endlich äussert sich in der ununterbrochenen Reproduktion der extrasubjektiven Phänomene, wie sie das sentimento nach aussen hin begleiten.

In all dem erscheint aber nur eine Seite des sentimento. R. unterscheidet vor allem zwei.

In der ‚Anthropologie'[5]) sagt er, es gibt im Menschen neben dem sentimento fondamentale-corporeo ein von ihm verschiedenes sentimento fondamentale-intelletivo. Es ist das der intellektuelle Sinn, durch den die Seinsidee beschaut wird, wie ihn der N. S. statuierte[6]).

Dem sentimento materiale e corporeo stellt R.[7]) ausserdem das „sentimento spirituale" gegenüber: dieses hat die Seele (als sensitives Prinzip) für sich zu seinem Gegenstand. Aber diese Bestimmung hat R. im N. S. mehr formuliert als durchgeführt[8]). In

---

Nach Driesch ist sowohl des Descartes wie des Leibniz Lebenslehre die Maschinentheorie gewesen (a. a. O. 22). Nach Windelband wird bei Leibniz wieder, aber in reiferer Form als beim Neuplatonismus, das Leben zum Erklärungsprinzip für die Natur (Lehrbuch . . . 353). Tatsächlich mündete Leibnizens Entwicklung (hierzu z. v. die gute Darstellung in Ueberweg-Heinze, Grundriss . . . III[10] 202 ff. [mit den Belegen]) gerade hierin aus in die Vermittlung zwischen Mechanismus und Teleologie, freilich nicht in eine dynamische im Sinne von Driesch (a. a. O. 5). R. ging hier weiter.

[1]) A. n. 45, 3⁰, 262.

[2]) A. n. 45, 4⁰.

[3]) A. n. 45, 5⁰; 61 sqq. Della vita come qualità del corpo vivente, e della vita come qualità dell'anima sensitiva. 267.

[4]) A. n. 45, 6⁰, 267 Merita una considerazione maggiore la definizione . . . data della vita inquanto ella si attribuisce al corpo volgare. In einem Briefe (Ed. VIII 4440) schreibt R., er habe zwei Formen der Definition des Lebens aufgestellt: eine für die subjektiven Phänomene und eine für die extrasubjektiven; dann fügt er bei: nè so che questa doppia maniera di concepire . . . sia stata da altri notata o svolta a quel modo che io ho procurato di fare.

[5]) A. n. 138; Ps. II 131 bis Tavola sinottica; Teos. III n. 1419. Auch schon in N. S. II n. 716, 719. Hier ist es aber eingeführt als un sentimento unico.

[6]) N. S. II n. 553, 554.

[7]) N. S. II n. 631, 630.

[8]) N. S. II n. 478 (2) il sentimento interiore che ha l'anima di sè stessa (im Gegensatz zu senso esterno). 528 (2).

ihm tritt diese Form des sentimento gegenüber dem im Vorangehenden zur Darstellung Gebrachten stark zurück.

Erst nachträglich [1]) scheidet R. die beiden Formen mit voller Klarheit, doch zugleich überraschend stark: das sentimento, das auf die Seele sich bezieht, zusammen mit dem, das die Seinsidee zum Objekt hat, stellen die innere Seite der Sinnlichkeit dar (sensitività interna), so dass ihr gegenüber das auf den Körper gerichtete sentimento als die äussere Seite erscheinen muss. Wie wenig diese Scheidung in der Theorie selbst vorbereitet ist, gibt sich schon äusserlich darin kund, dass selbst in der revidierten Ausgabe Rückverweise und Ausführungen sich nicht decken [2]). Weiter: in der ‚Psychologie' wird [3]) — worauf in der ‚Theosophie' wiederholt verwiesen wird [4]) — das sentimento fondamentale als das Wesen der Seele erwiesen. Neue Elemente der Theorie des sentimento treten dabei eigentlich nicht zu Tage. R. bemerkt nur in der ‚Psychologie' [5]),

[1]) N. S. II n. 1020 sqq.: Epilogo della teoria.

[2]) N. S. II n. 1022. — Es möchte sich bei dieser Scheidung die Frage nahelegen, ob hier nicht ein Einfluss von Kants Lehre vom innern Sinn vorliege. Doch wohl nicht: das sentimento hat ja als solches schon nach R. den Charakter der Innerlichkeit, so dass dieser bei der sensitività interna nur verstärkt zur Geltung kommen kann. Auch dies ergibt wieder, dass die Scheidung wenig glücklich ist, ausser sie sollte etwa zwischen dem sentimento fondamentale und seinen nach aussen gerichteten Modifikationen durchgeführt werden. Daran mag noch angeschlossen werden, dass R. die Entstehung der Zeitvorstellung schlechthin dem sentimento zuschreibt (N. S. II n. 766 [2]; Ps. I n. 1139 sqq. Relazioni essenziali dell'ente temporaneo col principio senziente). In dieser Frage für sich ist allerdings eine gewisse Annäherung an Kant nicht zu verkennen: eine gewisse, denn R.s Grundanschauung ist auch hier, wie bei der Ausdehnung, dass das Einheitliche in ihnen nur durch die Einfachheit des Prinzipes vom sentimento begründet sein kann.

[3]) Ps. I n. 90 Nel sentimento abbiamo trovata la sostanza del corpo; nel sentimento pure dobbiamo trovare la sostanza dell'anima. Bemerkenswert ist die Begründung: si può egli (sc. l'uomo) percepire ciò che non si sente? No certamente; perocchè la percezione è una cognizione sperimentale e non si dà sperimento dove non si dà sentimento. Z. v. 115, 113; II n. 778. Und nun zieht R. die vorangestellte These als Folgerung daraus. 81, 97 sqq., 104 sqq.; 82 sqq. Filosofi, che non conobbero dove cercar si dovesse l'essenza dell'anima; 92 sqq. Filosofi che non giunsero ad accorgersi del sentimento fondamentale. In einer umfangreichen Beilage zum 1. Band der Psychologie (Ps. I ap.) untersucht R. die in alter und neuer Zeit über das Wesen der Seele aufgestellten Bestimmungen. Die Normale bildet für R. bei diesen mehr kritisch als historisch orientierten Auseinandersetzungen seine Auffassung von der Seele als sentimento fondamentale. Ps. II n. 969 sq., 999; Rin. 306 sqq.; Tr. n. 11 (1); Sst. n. 121.

[4]) Teos. II n. 871; III n. 1223, 1323; IV (L'Idea) n. 167; V 29, 162 (1), 487.

[5]) Ps. I n. 104; z. v. Teos. II n. 871. An anderer Stelle (Ps. I n. 132) betont R. nur: il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno

im N. S. sei jene Seite am sentimento hervorgehoben, nach der es den Raum und den Körper in sich fasse, hier dagegen sei alles inbegriffen, was das ‚Ich' umspanne.

Deutlicher erklärt[1]) sich hierüber R. in der ‚Theosophie'. Es heisst da, das menschliche Subjekt sei ein sentimento, und zwar ein komplexes. Es umfasse den Körper, insofern er ins sentimento eingeht (sentito), und weiter die Seele sowohl als sensitive wie als intellektuelle und endlich auch die Vereinigung dieser beiden Formen im razionalen Prinzip, das das volle Subjekt darstelle.

Dem entsprechend hiess es auch schon in der ‚Psychologie'[2]), dass das ‚sentimento' den ganzen Menschen konstituiere. So war auch schon im N. S.[3]), wenn auch eigentlich ausserhalb des Zusammenhanges der Theorie vom sentimento, die Rede vom sentimento della nostra esistenza und vom sentimento dell'Jo, wie auch die grundsätzliche psychologische Einheit der verschiedenen Formen wiederholt bestimmt ausgesprochen wurde[4]).

Ein anderer Gesichtspunkt verdient noch Berücksichtigung: in Ps. II sagt R., das sentimento, in dem sich das Prinzip als solches selber erfasse, sei ein sentimento allgemeinster Art, er nenne sie sensitività psichica, im Gegensatz zu den speziellen Formen (sensitività speciali), wie sie sich aus den spezifisch verschiedenen Arten

---

da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione . . . Es hiesse die Spezies für das Genus nehmen, wollte man sagen, es gebe nur ein sentimento corporeo (131).

[1]) Teos. II n. 871; III n. 1223, 1419; IV (L'Idea) n. 167; V 29, 162 (1), 267, 438 sqq., 448, 487. Von hier aus erscheint als sentimento fondamentale die Vereinigung von sentimento fondamentale-corporeo und sentimento fondamentale-intellettivo, das sentimento razionale (Teos. III n. 1419).

[2]) Ps. I n. 128 l'anima è un sentimento originario, e stabile, principio unico e unico soggetto di tutti gli altri sentimenti, e di tutte le operazioni umane. 136 crediamo che l'essenza stessa dell'uomo consista nel sentimento. A. n. 739 (z. v. Ps. I n. 125 sqq. Dell' unità dell' anima in ciascun uomo. 126 Questa dimostrazione . . . dell' unità dell' anima esclude l'errore delle tre anime che taluni posero nell' uomo. . . . Altri similmente errando ne posero due . . .) – Es liegt in der Konsequenz dieser Lehre, dass wir auch unsere Akte im sentimento wahrnehmen (amettiamo che lo spirito abbia un sentimento di ogni atto che egli fa. Tr. n. 11 [1], 13). Ueber die Verwandtschaft mit den Anschauungen moderner Psychologen z. v. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart 353 mit (2) und 332 mit (3).

[3]) N. S. II n. 438 sqq. (Ueberschrift), 439, 713 (1); III n. 1195 sqq., 1209 (1); z. v. II n. 955, 955 (1), 1001, 1002, 716: das Verhältnis von Jo — sentimento ist im N. S. noch nicht geklärt; doch lassen sich Korrekturen im Ausdruck nach dieser Richtung hin in den Auflagen erkennen.

[4]) N. S. II n. 716 credo avervi nella spirito stesso, congiunto alla materia ed all' essere un sentimento unico. 713 (1) il sentimento fondamentale atto primo e radice comune si del senso come della

des Terminus im sentimento (des Gegenpoles) sich ergeben[1]). So ist also klar geworden, dass die Seele sich selbst zum Gegenpole hat dort, wo sie — um es so auszudrücken — keinen andern hat. Dagegen scheint sich aber eine Schwierigkeit zu erheben: R. betont[2]), dass das sentimento keinen reflexiven Charakter trage, dass ihm der Dualismus der Elemente wesentlich sei. Die Lösung stellt er in der Weise her, dass er sagt, auch das Prinzip kann sich nur im Terminus erfassen: nicht dass es seine Natur ändere; aber es wird in der Form zum Terminus, d. h. nel principio sentito s'identificano il principio ed il termine. Auch hier kann das Dialektische an der Lösung nicht verborgen bleiben.

Abschliessend lässt sich nunmehr sagen: das sentimento, das die Einheit des sensitiven Seelenlebens begründete, umspannt die ganze menschliche Natur. Eine Grundform differenziert sich nach der spezifischen Art des Gegenpoles. Die Einheit der Formen aber knüpft R. an die Einheit ihres Subjektes[3]).

---

intelligenza (an Kant anklingend), 1025; I n. 241; z. v. die vorausgehende Anmerkung.

[1]) Ps. II n. 966 sqq.; A. n. 789. Ps. II n. 971 sqq. Sensitività speciali. 971 Nell'anima umana noi possiamo concepirne quattro, almeno come possibili, che chiameremo corporea, pneumatica, ideologica, teorica. Ueber die zweite Form bemerkt R. (999 sq.): Intendiamo per questa specie la facoltà di sentire gli spiriti altrui o di ricevere da essi un sentimento, che ce li rappresentino. Questa facoltà è cosi poco studiata, che sembrerà quasi cosa nuova, tuttavia l'osservazione mi rende probabile la sua esistenza . . . Nell'amore e nell'amicizia egli sembra che . . . le due anime si sentano e si comunichino. A. n. 803. Die sensitività ideologica ist die subjektive Seite des senso intellettuale (Ps. II n. 999). Und von der s. teorica sagt R., er verstehe darunter quella che Iddio produce nell'anima col darsi a percepire (1000, 1001 sqq.). In Teos. (V 413) nennt R. das sentimento ohne spezifisch differenzierten Terminus „sentimento puro".

[2]) Ps. I n. 460 in natura non v'è che il sentito e al sentito come sentito è essenzialmente unito il senziente, e questo solo sente il continuo sentito, senza sentire se stesso; perchè il sentito animale non ha alcuna riflessione sopra di sè; II n. 967 (vorausgeht, dass die Seele ein sentimento sostanziale sei, dann heisst es) Or un sentimento non si può concepire senza que' due quasi poli . . . senziente e sentito. Se dunque l'anima umana da una parte è essenzialmente sentimento, e dall'altra ha natura di principio, e non di termine; convien dire, che l'anima umana è essenzialmente sentita come principio, e non come avente natura di termine. Ma . . . quell'anima stessa che sente è quella che è sentita nel suo termine, sicchè il principio nel termine sentito, diventa sentita anch' egli . . . Weitere Ausführung der difficilen Lösung in 968; Teos. V 145, 379, 386, 412 sq.; Ep. IV 1564 il soggetto sente sè stesso, va dir meglio, sente il modo del proprio esistere.

[3]) A. n. 138 il soggetto di questi due sentimenti (sc. sentimento fondamentale-corporeo und sentimento fondamentale-intellettivo) unico il quale è l'uomo. Teos. III n. 1419.

Frage nach dem psychologischen Charakter des sentimento.

Was soll nun dieses sentimento sein?

Der Versuch, seinen psychologischen Charakter zu bestimmen [1]), muss wohl darin einsetzen, dass R. in der Definition, die er im N. S. [2]) vom sentimento gibt, sagt, es sei eine Einwirkung, die wir in uns erfahren, um dann sofort [3]) zu erklären, dass auf ihr die körperliche Lust oder Unlust beruhe. Und von ihnen sagt er aus, was eben das Gefühl charakterisiert: dass sie in keinerlei Weise etwas vorstellen, dass sie eine blosse Zuständlichkeit (affezione semplice) des Geistes sind und dass sie Intensitätsgrade zulassen.

Damit hat R. das innerhalb der antiken Philosophie erst vom Neuplatonismus [4]) und dann von Augustin [5]) in seiner Eigenart mehr erkannte Phänomen des Gefühls in einer Weise beschrieben, wie sie sich bei Tetens und Kant findet [6]).

Weiter ist es interessant zu sehen, wie R., der auf der einen Seite so sehr das objektiv-intellektualistische Element des Bewusstseinsleben in seiner idea dell'essere betonte, auf der andern Seite dem subjektiven Element des Gefühls soviel Bedeutung beimass, dass er der Anschauung [7]) nahesteht, nach der im Gefühl, und zwar dem

---

[1]) Dieser Versuch findet an der Terminologie so viel wie keine Stütze; denn den Terminus sentimento gebraucht R. sogar, wenn er von philosophischen Anschauungen spricht. Aehnliches im Englischen: feeling (Gefühl, Empfindung, Bewusstsein).

[2]) N. S. II n. 726.

[3]) N. S. II n. 727; z. v. Sst. n. 150 . . . il sentimento in tutta l'estenzione di questa parola. Il sentimento è una tendenza a godere.

[4]) Z. v. Plotin, Enneaden VI 7, 25 sq.; 9, 8, 9, 11 (Ekstase).

[5]) O. Klemm, Geschichte der Psychologie 203. Nicht so Schmid (folg. Anmerkung) 43 mit (7). Gleichsam vermittelnd Storz a. a. O. 136 f.

[6]) Z. v. A Schmid, Gefühl und Gefühlsvermögen — abgedruckt im Jahresbericht der Görresgesellschaft 1884 Phil. Sekt. — 44 (11) die Quellenbelege. Auch Belege für Platon bis Thomas von Aquino 42 f. Lotze, Medizinische Psychologie 233, 282 (über die Scheidung von Empfindung und Gefühl). Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, Leipzig 1907², 1 ff., 6 f., 7 ff. Z. v. Windelband, Lehrbuch . . . 428 Ableitung der modernen Anschauung von Leibnizens Monadologie.

[7]) Zu dem oben Ausgeführten z. v. auch Ps. I n. 528 io lo dirò chiaro e senza riguardi, non ho mai trovato filosofo, che siaginuto a formarsi il concetto della sensazione semplice, senza giunta di qualche cosa intellettiva o di qualche cosa materiale. — A. Horwicz, Psychologische Analysen, Halle 1872—1878, I 343 ff. nach Schmid a. a. O. 49 (22). O. Külpe, Zur Theorie der sinnlichen Gefühle, 1887, 24. Es soll hier auch J. J. Rousseau (sentiment) wenigstens genannt werden (z. v. Windelband, Lehrbuch . . . 384) sowie auch auf die romantische Stimmung in Deutschland hingewiesen sein.

der Lust[1]), die einfachste und ursprünglichste Form des Psychischen vorliege. Vor allem aber muss die biologische Beziehung[2]) hervorgehoben werden.

Dadurch indes, dass das sentimento die Grundlage bilden sollte für Biologie und Psychologie, war es bedingt, dass der so präzis bestimmte Gefühlscharakter sich nicht rein erhalten konnte.

Weniger würde es zunächst in die Wagschale fallen, wenn R. dem sentimento fondamentale ausdrücklich Wahrnehmung zuschreibt[3]). Diese ist eben in diesem Fall keine vorstellungsmässige. Ausserdem unterscheidet R. mit voller Bestimmtheit das subjektive sentimento von der sinnlichen Wahrnehmung der körperlichen Aussenwelt (percezione sensitiva corporea). Das Entscheidende liegt einmal darin, dass R. auch sentimenti figurati annimmt, d. h. solche, die die Elemente der äussern Sinne an sich haben[4]). Ebensowenig könnte die Intuition der Seinsidee noch als Gefühl angesprochen werden. R. scheidet hier selbst das Gefühlselement als etwas Sekundäres und Konsekutives ab[5]).

Dass er hier aber so umständlich die Scheidung durchführt[6]), wo doch der objektive Charakter der Intuition und der subjektive

---

[1]) Nach Schopenhauer (Parerga II § 150) ist die Lust „das blosse Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein". Aehnlich, aber nicht im Sinne des Pessimismus M. v. Frey, Die Gefühle und ihr Verhältnis zu den Empfindungen. Leipzig 1894.

[2]) Spinoza, nach L. Ambrosi, La dottrina del sentimento nella storia della filosofia, Roma 1894, 23, 18 mit dem Beleg aus Ethik II 2 Bouillier, Du plaisir et de la douleur, Paris 1877, nach L. Ambrosi a. a. O. 23, 30.

[3]) Das macht C. Cantoni besonders geltend in seiner Kritik, Sul sentimento fondamentale corporeo in Rivista Italiana di filosofia VI 5, 7. — Besonders klar tritt die Berechtigung des im Text geltend gemachten Gesichtspunktes hervor im N. S. II n. 955 (1). Wenn R. später (Teos. V 494) selbst erklärt: Il semplice sentimento del tutto spontaneo, naturale, privo di ogni fatica, non è percezione . . . La percezione sensitiva è dunque sentimento, ma non ogni sentimento, nè tutto il sentimento ma solo quell'accidente del sentimento che dicevamo senso di violenza, so ist auch hieraus ersichtlich, dass das Wahrnehmungsmoment im sentimento fondamentale nicht gepresst werden darf. Doch kann eine gewisse Aenderung in der Auffassung in dieser späteren Stelle nicht verkannt werden.

[4]) Aehnlich auch schon C. Cantoni a. a. O. 9. — Für den Uebergang möchte eine besonders interessante Stelle zu sehen sein in Ps. II n. 977, wo es in Bezug auf die Modifikationen des sentimento heisst: Ma egli è da confessare che la filosofia non è ancor giunta a conoscere la ragione di tutte le varietà singolarissime delle sensioni, e nè pure a classificarle ed enummerarle compiutamente. Aehnlich 1909 sq.

[5]) N. S. II n. 554.

[6]) A n. 525 und noch mehr Ps. II n. 999 hat sich die volle Klärung vollzogen: R. versteht hier unter sensitività ideologica . . . il sentimento di noi stessi, come intuenti, wovon schon die Rede war.

des sentimento sich geradewegs ausschliessen, möchte seine genaue Beschreibung des Gefühlscharakters an jener obengenannten Stelle als ein fremdes Element erscheinen lassen.

Dazu kommt dann vor allem, dass R. das sentimento in seiner primären Form, in der es so recht seinen Begriff darstellt, mit Substanzialität ausstattet und diesen substanzialen Akt durch die Gegenpole von il senziente und il sentito gliedert.

Doch es sind auch heute die selbst in den primitiven Fragen der Gefühlslehre noch nicht zu einem einheitlichen Ergebnis gelangt. Gerade die sogenannten sinnlichen Gefühle werden von manchen (C. Stumpf) von den eigentlich emotionellen, den intellektuellen und ästhetischen abgeschieden und zu den Empfindungen gerechnet [1]).

Frage nach der Originalität.

Eine letzte Frage: hat R. den Begriff des sentimento von anderswoher übernommen oder ist er seine eigene Konzeption?

R. selbst sagt im N. S. [2]) und in der „Psychologie“ [3]), dass des sentimento vielen Philosophen entgangen sei. Er nennt einige, die sozusagen auf dem Wege waren, das sentimento als das Wesen

---

[1]) Z. v. M. Geiger, Das Bewusstsein von Gefühlen in: Münchener philosophische Abhandlungen Th. Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, Leipzig 1911, 126, 129.

[2]) N. N. II n. 696, 709. In A. n. 3 (1) bemerkt R., er habe hier die animalische Seite des Menschen so eingehend behandeln müssen, weil er sich auf keine Psychologie beziehen konnte. Ps. II n. 1881.

[3]) Ps. I n. 92 sqq. In A. n. 138 (1) bemerkt R: I fisiologi riconobbero l'esistenza di questo sentimento fondamentale, e il nominarono grecamente κοιναίσθησις o sia senso universale. Ps. II n. 977. Z. v. W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie II[6] 356 ff.: er knüpft ebenfalls in dem, was er geschichtlich über das Gemeingefühl bemerkt, bei diesem Begriff der älteren Physiologen an. Dann spricht er davon, wie J. Müller das Gemeingefühl ausschalten wollte, wie dagegen E. N. Weber (Tastsinn und Gemeingefühl) seine Existenz festhielt, es aber zu den Empfindungen stellte, wie endlich die Psychologie gegenüber der auch jetzt in der Physiologie geltenden Anschauungen an der Tendenz festhielt, ein Totalgefühl zu behaupten. Auch H. Lotze (Mediz. Psychologie 278 ff.) sprach vom Gemein- oder Lebensgefühl. Und Th. Lipps kennt ein letztes Grundgefühl und sieht es im Tätigkeitsgefühl, in dem ich in einem einzigen ungeteilten Erlebnis die körperlichen Vorgänge oder Zustände empfinde, und mich als tätig erlebe (Vom Fühlen, Wollen und Denken, 13, 15, 13 ff. Das Tätigkeitsgefühl, 17 ff. Das Tätigkeitsgefühl als Grundgefühl). Z. v. auch E Voigtländer, Ueber die Typen des Selbstgefühls, Leipzig 1910, 29 f. Vitales Selbstgefühl im engern Sinn ist das Selbstgefühl, das mit der Lebensbeschaffenheit des Individuums verbunden ist, das aus dem Blut, der Rasse, dem Leben kommt. Nach der ästhetischen Seite hin gewendet erscheint das Körpergefühl, wenn H. Wölfflin, Die klassische Kunst, München 1912[5], 217 von der neuen Schönheit der ita-

der Seele zu finden: Condillac[1]), Degerando[2]), besonders aber Galluppi[3]) und Destutt de Tracy[4]).

Gegen Galluppi bemerkt[5]) er aber dann, dass er kein vor allen vorübergehenden Sensationen liegendes für sich selbständiges sentimento kannte. Ausserdem verband er auch mit dem sentimento das Bewusstsein: ein Gegensatz zu zwei wichtigen Lehren Rosminis. Aber das Entscheidende für unsere Frage liegt nicht darin, ob sich die Lehre vom sentimento dell'Io irgendwie schon vor R. bei einem der Philosophen finde, von denen er Kenntnis haben konnte.

Dieser Begriff ist zu weit, um für bestimmter zu fassende Linien eine sichere Unterlage zu bieten. Sie kann indes in Rosminis Begriff vom sentimento fondamentale-corporeo gefunden werden.

Hier nun verweist R. auf G. B. Venturi[6]), dessen schrift-

---

lienischen Renaissance sagt, der Mensch selbst nach seiner Körperlichkeit ist ein anderer geworden und eben in der neuen Empfindung seines Körpers und in der Art, ihn zu tragen und zu bewegen, steckt der eigentliche Kern eines Stiles. — Für die französische Literatur verweist Palhoriès 177 (1) auf den Begriff der cénesthésie bei Ribot, Les maladies de la personalité, Paris 1885, 23 sq. Z. v. auch Beaunis, Les sensations internes, Paris 1889. Von den englischen Psychologen kommt besonders Bain mit seinen Untersuchungen über den Muskelsinn in Betracht (Senses and intellect I 2. nach Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart 271 f.. mit [1]).

[1]) Ps. I n. 82 (1), 93 (1). Bei Condillac (Traité des sensations II 1, 1 und II 2) findet sich der Terminus sentiment fondamental, wie von Palhoriès 177 (1) schon bemerkt worden war. — Das auf die Tatsachen des Innenlebens gehende Selbstbewusstsein wurde schon von Malebranche als sentiment intérieur gefasst; er spricht auch von einem sentiment confus, das wir von den Vorgängen im Körper haben (Recherche de la vérité III² 7, XI. Eclairc.). Und R. nimmt im N. S. (II) darauf (polemisch) Bezug; in Ps. I (a. a. O.) nennt er aber Malebranche nicht wieder. Z. v. auch Augustinus, De Trin. VIII 6, 9 (sentimus animum).

[2]) Ps. I n. 94.

[3]) Ps. I n. 94.

[4]) Ps I n. 82 (1) Noi che amiamo oltremodo di confirmare le nostre sentenze colle opinioni altrui, recheremo qui un luogo notabile di Destutt . . . Sentire, egli dice, è un fenomeno della nostra esistenza è l'esistenza nostra medesima; poichè un essere che non sente nulla, può bensì esistere per gli altri, se essi lo sentono, ma certamente non esiste per se medesimo . . . Dieser Hinweis R.s lässt sich (nach Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart 211) dahin erweitern, dass unter den letzten französischen Sensualisten wie bei Cabanis ein neuer Begriff durchzudringen begann, welcher später bis zum Uebermass ausgebeutet werden sollte, nämlich der des Lebensgefühls, welcher nicht nur aus der Summe der organischen Empfindungen, die unser Körper gibt, sondern auch aus den Instinkten, die wir von der Geburt an in uns tragen, hergeleitet wurde.

[5]) Ps. I n. 94.

[6]) A. n. 149 (1). Venturi, Rifflessioni sulla conoscenza dello spazio . . . stampate in fine all'Indagine fisica sui colori . . . , Modena 1801.

stellerische Tätigkeit er mit den Jahren 1784—1801 umgrenzt. Bei ihm findet er die Anschauung von einem allen vorübergehenden Sensationen vorausliegenden sentimento mit der Ausdehnung als Inhalt. Aber, wie R. dabei bemerkt, hat er erst nachträglich davon Kenntnis erhalten.

Eine andere Möglichkeit wäre die, dass R. von Maine de Biran beeinflusst wurde. R. hat doch die französische[1]) Literatur aufmerksam verfolgt, und zwar bis in dessen nächste zeitliche und persönliche Umgebung. Die Berührungspunkte sind positiv und negativ wirklich bedeutend. Maine de Biran widmet wie R. der sensitiv-animalischen Sphäre eine besondere Aufmerksamkeit. Es findet sich da der Begriff vom sens musculaire. Er bezieht sich auf den in der inneren Erfahrung gegebenen Körper[2]). Maine de Biran kennt ferner auch eine innere Ausdehnung[3]) und ebenso setzt er die erste Form des „système" unter die Schwelle des Bewusstseins[4]).

---

[1]) Auch bei Lamarck findet sich der Begriff des sentiment intérieur und hier auch in Verbindung mit dem Instinkt. Beide Elemente haben für die Psychologie Lamarcks fundamentale Bedeutung, wie H. G. Moreau in einem Artikel: Le sentiment intérieur et son rôle dans la psychologie de Lamarck, Archiv für Geschichte der Philosophie Band XV, 440—468, gezeigt hat. Es kommen dafür besonders in Frage: Philosophie zoologique, die zum erstenmal 1809 in Paris erschien (also beträchtlich vor den ersten philosophischen Schriften von R.) und Système analytique, das gleichzeitig mit dem N. S. in die Oeffentlichkeit kam. R. nennt Lamarck in A. (n. 70, 300) zum erstenmal. In Ps. I (n. 491) zitiert R. eine Stelle aus Richérands Neue Elemente der Physiologie, in der L.s Philosophie zoologique erwähnt ist. So gross die Verwandtschaft in den hier in Frage stehenden Begriffen ist — in andern Punkten scheiden sich die beiden Denker grundsätzlich — so findet sich — oder fand ich — kein Anhaltspunkt, eine Abhängigkeit zu statuieren auf grund einer nachweisbaren Kenntnis, die R. von den diesbezüglichen Lehren Lamarcks gehabt hätte.

[2]) Oeuvres inédites de M. de Biran, publiées par E. Naville avec la collaboration de M. Debrit. 3 vols, Paris 1859. Essai sur les fondements de la psychologie: Origine de la connaissance extérieure de la forme ou de la figure des parties de notre corps, comme objet relatif aux sens du toucher et de la vue: il y a une perception interne de la présence ou de la coéxistence de ce corps propre, toute relative à un sens musculaire special qui ne peut agir et se connaître qu'en dedans sous pouvoir se se-présenter au dehors. 245. cet autre sens, organe général et comun qu'on peut appeler sens vital. Par ce dernier, l'homme vit d'une sorte de vie végétative ou purement affective comme les animaux. 233 sq. Auch B. spricht von einem sens intime: Analyse des faits primitifs du sens intime. 139 sqq. Aber für ihn steht er im Gegensatz zu dem sens musculaire als conscience. 233 sq.

[3]) Cette étendue intérieure du corps. 235; une étendue intérieure, mais encore sans limites ni distinctions de parties. 236.

[4]) Système affectif: z. v. G. Allievo, Maine de Biran e la sua dottrina antropologica in Memorie della reale accademia delle scienze di Torino,

Auch die Betonung der Aktivität des Geistes dürfte angezogen werden[1]). Wenn er aber dann die unterste Form des „système" von dem Stoffgebiet der Psychologie ausschliesst[2]), so möchte es scheinen, als hätte R. auch ihn im Auge, wenn er von jenen spricht, die in seiner Zeit den Menschen zerrissen und ihn zu einem reinen Geistwesen gemacht haben[3]). Diese inneren Gründe der inhaltlichen — teilweisen — Uebereinstimmung in den philosophischen Anschauungen bedürften nun noch der Ergänzung durch rein historische, die wenigstens eine grosse Wahrscheinlichkeit dafür ergäben, dass R. von M. de Birans Anschauungen Kenntnis hatte.

Aus R.s Briefen ist ersichtlich, dass er zu Cousin, der mit Biran verkehrte und dann 1841 eine Ausgabe noch nicht veröffentlichter Werke von diesem veranstaltete, persönliche Beziehungen hatte. Manzoni hatte Cousin ein Exemplar von R.s N. S. noch im Jahre des Druckes überbracht (Ep. III 1252), Cousin hatte sich von R. historische Notizen erbeten (ebenda 1077), später übersandte R. an Cousin auch die A. mit der Bitte um sein Urteil (ebenda VI 3602), Cousin erwirkte R. die Aufnahme im Institut Français (ebenda X 6089, 6107) und sprach über R.s Psychologie (ebenda XI 7068). R. spricht auch wiederholt von Cousins Philosophie (Verhältnis zum Sensualismus, zu Descartes, zur deutschen Philosophie). Aber über M. de Biran findet sich — oder fand ich — keine Notiz. So möchte es scheinen, dass R. Maine de Biran nicht gekannt hat. Das ist auch die Ansicht von L. Ferri, der in seiner ziemlich eingehenden Behandlung Rosminis in seiner Geschichte der italienischen Philosophie im 19. Jahrhundert schon auf die Parallele zwischen R. und Biran hingewiesen hat[4]). M. Pietrobone[5]) nimmt freilich solch eine Kenntnis, wenn auch nur eine unvollständige an und sagt, R. habe vereinzeltemale Maine de Biran zitiert, ohne jedoch Belege dafür zu bringen. Doch, noch zu einem andern Philosophen liegt eine überraschende Parallele vor.

Serie II, Torno XLV (Scienze morali, storiche e filosofiche) 66 sqq. (eine eingehende Besprechung der Werke) 94 sq., 92. Ueber dem système affectif erheben sich système sensitif, perceptif, réfléxif (95 sq mit den Quellenangaben).

[1]) A. Bertrand, La Psychologie de l'effort. Zu effort möchte eine Parallele bilden die von R. betonte Aktivität des Geistes, zumal beide Auffassungsweisen im ausgesprochenen Gegensatz zum Sensualismus stehen. Auch hierin wie überhaupt im Spiritualismus und in der dynamischen Auffassung vom Sein der Dinge begegnen sich die beiden Denker in einer historischen Parallele: in ihrer Verwandtschaft mit Leibniz (Belege für M. de Biran bei H. Taine, Les philosophes français du XIXe siècle, Paris 1857, 62, 63 mit [1]).

[2]) Allievo a. a. O. 80, 82.

[3]) Ps. I n. 7; II n. 2228.

[4]) A. a. O. 206.

[5]) Rivista italiana di filosofia 2, 30.

R. hat in seiner Jugend, wie aus dem Epistolario [1]) ersichtlich ist, durch seinen Lehrer Orsi S. Karpes „Philosophie ohne Beynamen“[2]) kennen gelernt.

Nach ihm sind „alle Gefühle entweder Animalitäts- oder Humanitätsgefühle“. Erstere „heissen auch äussere und körperliche und sind entweder Vital- oder organische Gefühle“[3]). Weiter sagt er[4]), „die Seele ist sich notwendig, so dunkel es auch sein mag, immer dieser Vereinigung (mit dem Körper) bewusst. Dieses Bewusstsein heisst Lebensgefühl, auch deshalb, weil es die Seele in Vereinigung mit ihrem Körper zu . . . erhalten bestimmt ist“.

Eine andere bedeutsame Parallele zwischen Karpe und R. liegt in der dynamischen Bestimmung des Seins. Für Karpe ist Dasein gleich Wirken[5]). Die Grundkraft ist das Absolute, das Primitive und folglich das substanzielle bei einem Wesen, oder vielmehr die Substanz selbst[6]).

Die Grundkraft ist eine kontinuierliche Tendenz . . . jede Substanz muss ohne Unterlass tätig sein . . . der Uebergang von der völligen Untätigkeit zur Wirksamkeit wäre ein Sprung[7]).

Vom Körper sagt Karpe[8]), dass der Uranfang des Körperlichen metaphysisch einfach ist und mit Kraft ausgestattet. Alles Körperliche setzt als etwas undurchdringlich Ausgedehntes und Bewegliches im Raum, etwas Innerstes-Absolutes voraus.

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, dass diesen Parallelen auch Divergenzen gegenüberstehen, so z. B. wenn nach Karpe das Grundwesen der Seele im Bewusstsein besteht[9]).

Den Parallelen gegenüber bleibt es auffallend, dass R. sich nie auf Karpe bezieht, da er doch sonst so reichlich zitiert, dass er schon das literarische Gewissen genannt worden ist.

Doch, wie schon bemerkt, in einem Briefe kam R. auf Karpe zu sprechen Ihm ist so viel zu entnehmen, dass R. bei aller Schwierigkeit, die ihm die sprachliche Einkleidung machte, ihn mit Interesse studierte.

Auf jeden Fall bliebe auch hier R. die Originalität, die Anregungen selbständig ausgebildet zu haben.

---

[1]) Ep. I 62 (aus dem Anfang des Jahres 1816); z. v. Vita I 80. Ihn hat auch Dyroff, Rosmini 25 schon genannt.

[2]) Wien 1802—1803.

[3]) I 188 f. — Bei Kant (Anthropologie § 16, 21) findet sich die Unterscheidung von Vital- und Organempfindungen in Bezug auf die Körperempfindung.

[4]) A. a. O. I 190.

[5]) A. a. O. II 19.

[6]) A. a. O. II 27.

[7]) A. a. O. II 27.

[8]) A. a. O. III 15, 13.

[9]) A. a. O. I 70, 72; III 28.

Lebenslauf.

Ich, Georg Schwaiger, bin am 6. November 1879 geboren zu Achdorf in Niederbayern. Mein Vater war Söldner. Nach Absolvierung des humanistischen Gymnasiums zu Freising studierte ich daselbst am Lyceum Philosophie und Theologie. Nach Vollendung der Studien war ich einige Jahre in der Seelsorge tätig.

Dann immatrikulierte ich mich an der Universität in München, um hier weiter Philosophie zu studieren. Ausser den philosophischen Kollegien hörte ich besonders noch kunsthistorische.

Den Hinweis auf Rosminis Werke als Stoffgebiet für eine etwaige Dissertation habe ich dem nunmehrigen Ministerpräsidenten Graf Hertling, damals Professor für Philosophie an der Universität München, zu danken. Zum Abschluss gedieh die Arbeit, als ich Schüler von Herrn Professor Geheimrat Dr. Baeumker war und mich seines Wohlwollens und seiner Förderung erfreuen durfte.

Dessen gedenke ich in Dankbarkeit hier und stets: möchten der Zueignung der Arbeit an den hochverehrten Lehrer deren Mängel nicht Schaden tun.